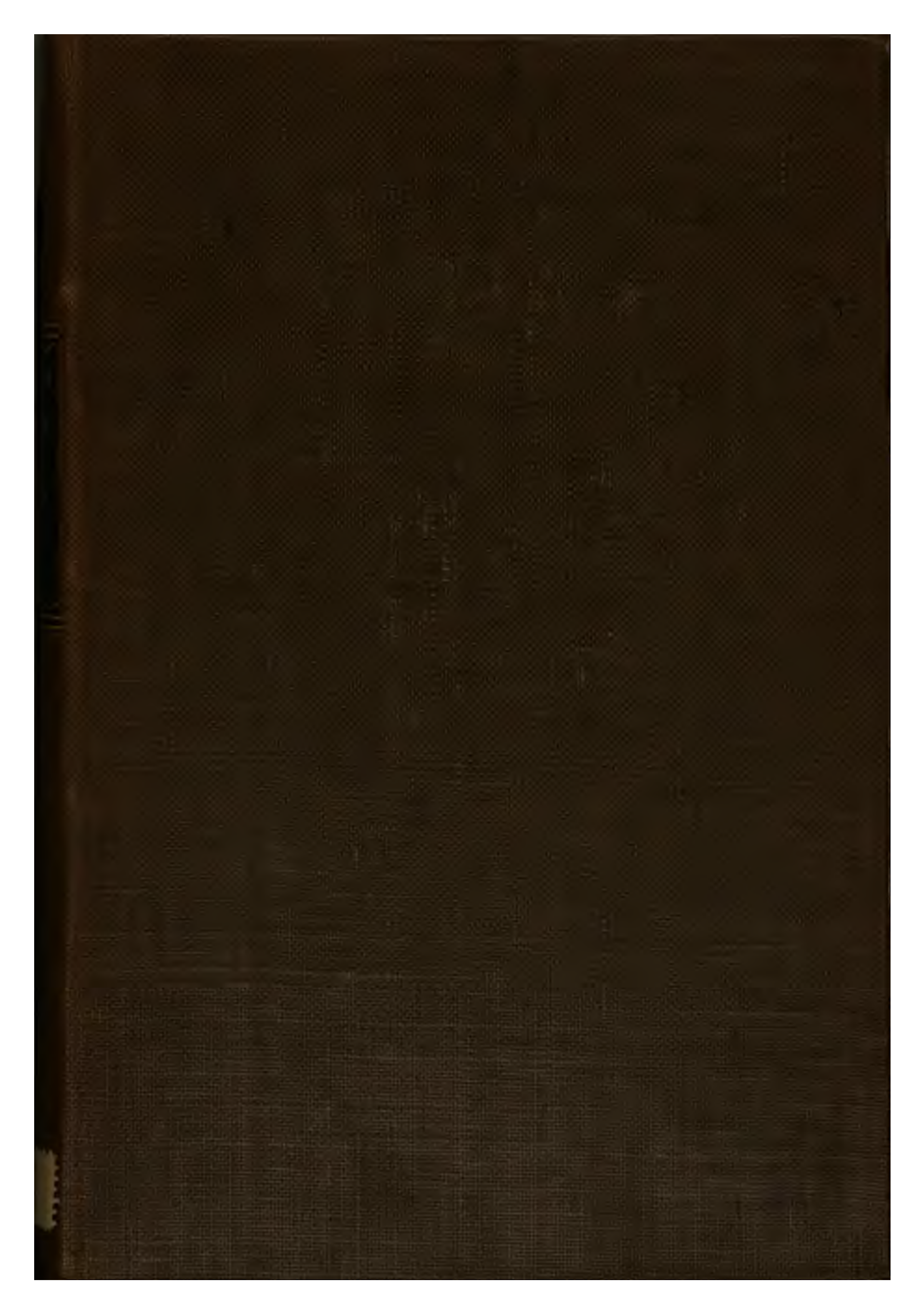
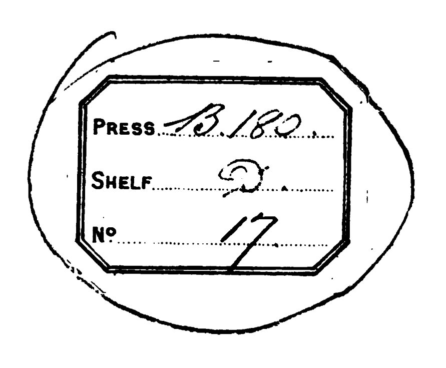
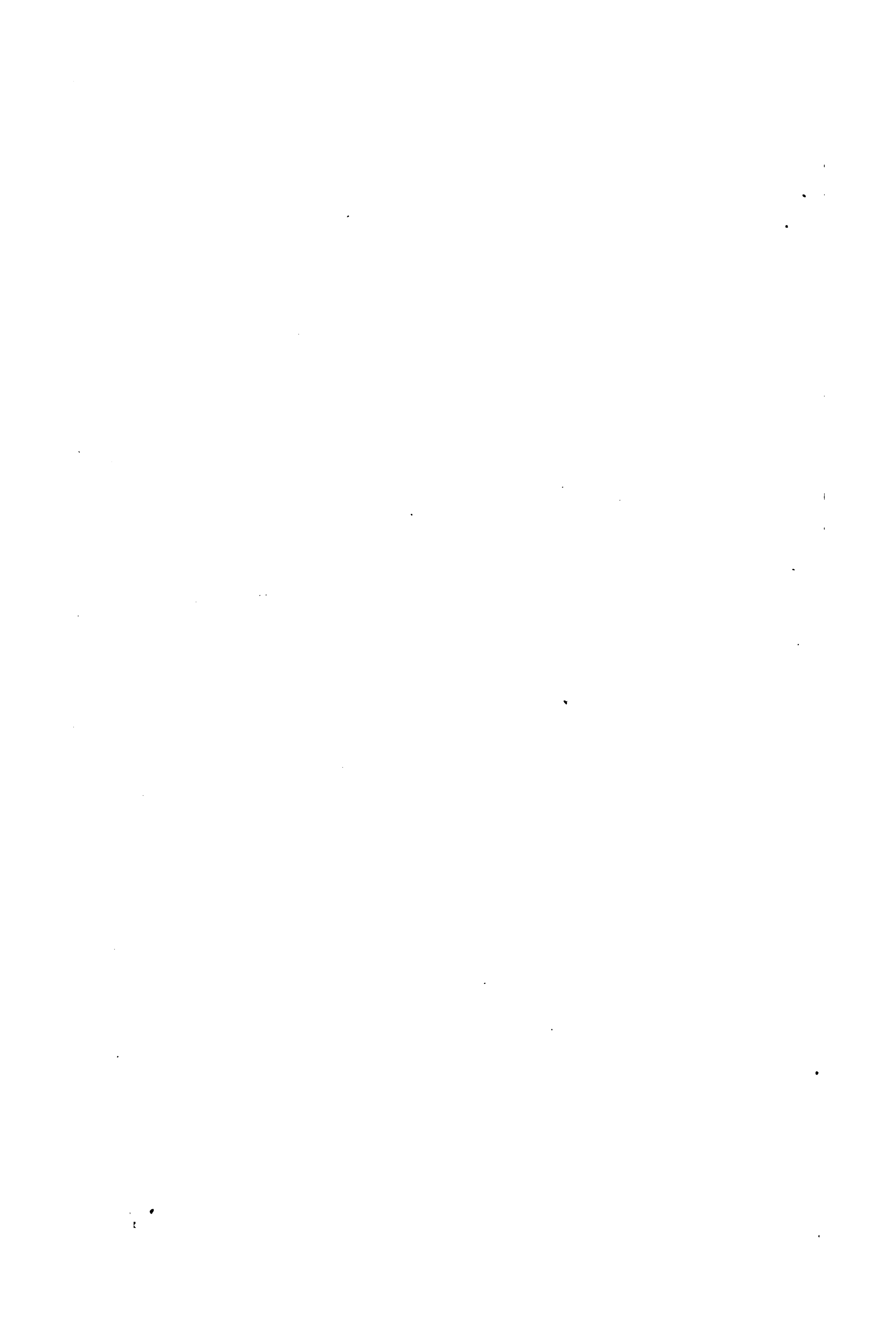







PRESS 13.180
SHELF D
No 17



Christliche Apologetik

auf

anthropologischer Grundlage.

Von

Christian Eduard Baumstark.

Erster Band.

Frankfurt a. M.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1872.

Vorwort.

Wozu ein neues Buch über Apologetik? Was soll es helfen, wenn zu der großen Legion der für die Wahrheit des Christenthums Streitenden ein neuer Kämpfer sich gesellt? Wir haben ja eine wahre Fluth apologetischer Schriften, jedes Jahr bringt uns apologetische Vorträge und Beiträge und eine besondere Zeitschrift dient eigens den apologetischen Zwecken.

Gleichwohl dürfte mein Versuch sich nicht als überflüssig herausstellen. Ich bin durch das praktische Bedürfniß zur Abfassung dieses Buches, dessen ersten Band ich hiermit der Oeffentlichkeit zu übergeben wage, gekommen. Im amtlichen und außeramtlichen Verkehr mit Leuten verschiedenster Bildung habe ich die Erfahrung gemacht, wie nothwendig für den Geistlichen eine genaue Kenntniß der Einwürfe gegen Religion und Christenthum und eine wissenschaftliche Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion ist. Die Pflicht, Verantwortung zu geben Jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in uns ist (1. Petr. 3, 15), liegt jedenfalls dem Geistlichen insbesondere ob, und es ist der Sache des Christenthums schlecht gedient, wenn seine amtlichen Vertreter den christlichen Glauben nicht zu rechtfertigen vermögen. Mögen einzelne Christen sich bei der unmittelbaren Gewißheit ihrer religiösen Ueberzeugung beruhigen, der Geistliche darf es nicht. Um mich nun nach dieser Seite meiner Amtsthätigkeit tüchtig zu machen, habe ich mich einerseits im Lager der Gegner des Christenthums

möglichst genau umgesehen und mich nicht gescheut, den tiefsten Verirrungen der Irreligiosität nachzugehen, selbst auf die Gefahr hin, am Glauben Schiffbruch zu leiden, andrerseits mit der apologetischen Literatur mich eingehend befaßt. Wie sich aber in diesen Studien meine eigene Ueberzeugung zu größerer Festigkeit erhob, so erkannte ich auch das Ungenügende der bisherigen apologetischen Leistungen. Die meisten derselben sind mehr oder weniger populär und gehen deshalb, weil sie für das größere Publicum bestimmt sind, nicht in das Detail der gegnerischen Behauptungen und deren Begründung ein und geben oft mehr populäre dogmatische Entwicklungen als apologetische Auseinandersetzungen. Sollen wir aber im Stande sein, die Einwendungen der Gegner zu widerlegen und Zweifel, die uns mitgetheilt werden, zu heben, so bedürfen wir eines solchen Eingehens auf die gegnerischen Doctrinen, das sich nicht nur im Allgemeinen mit deren Resultaten befaßt, sondern mit den einzelnen Gründen. Das aber kann nur ein wissenschaftliches Werk leisten, nur die wissenschaftliche Apologetik kann unserm praktischen Bedürfnisse entsprechen. Daß diese jedoch ziemlich brach liegt, ist Jedem bekannt, der mit der Literatur dieses Faches vertraut ist. Die älteren apologetischen Werke wissenschaftlichen Charakters genügen selbstverständlich dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft nicht, haben aber auch zu ihrer Zeit die Aufgabe der Apologetik nicht gelöst. Aus der neuesten Zeit haben wir nur das Werk von Delitzsch, dem aber neben anderen Mängeln auch eine genauere Besprechung der gegnerischen Lehre fehlt. Um nun diese vorhandene Lücke auszufüllen, biete ich mit gegenwärtigem Versuche die Frucht meiner Studien den Amtsbrüdern dar. Die apologetischen Fragen sind aber von solcher Wichtigkeit und so allgemeinem Interesse, daß ich hoffen kann, es werde mein Buch auch einen größern Leserkreis finden, und ich habe ihm eine Fassung zu geben versucht, durch die es auch zur Lectüre wissenschaftlich gebildeter Laien sich eignen soll; nur die kritischen Auseinandersetzungen über den Begriff der

Apologetik und deren Einreihung in den Kreis der theologischen Disciplinen sind von lediglich theologischem Interesse.

Wie sich mein Versuch von den anderen Büchern dieses Zweiges der Theologie durch die eingehendere Verhandlung mit den Gegnern unterscheiden soll, wobei ich jedoch von dem Grundsatze ausgegangen bin, auch bei diesen anzuerkennen, was der Wahrheit gemäß anzuerkennen ist, so ferner durch die systematisch-anthropologische Begründung. Das interessanteste Studium ist jedenfalls das Studium des Menschen, und Religion und Christenthum können nicht anders begründet werden als durch Zurückgehen auf die Thatsachen unseres Selbstbewußtseins. Die Philosophie neuester Zeit hat im Gebiete der Anthropologie Bedeutendes geleistet; es auch für die Theologie fruchtbar zu machen, ist ein Hauptbestreben, das mich bei der Ausarbeitung dieses ersten Bandes geleitet hat. Uebrigens wird man bemerken, daß ich nicht nur von Andern gelernt, sondern auch selbständig gedacht habe.

Die Methode, welche bei den anthropologischen Untersuchungen allein statthaft ist, ist die empirische, sie allein kann auch die Apologetik in unsrer Zeit zum Ziele führen. Die Zeiten sind vorüber, wo man der Welt mit deductiven Systemen imponiren konnte. Die realistische Gegenwart verlangt nach Beweisen aus der Wirklichkeit. Darum muß auch die Theologie, wenn sie ein geachtetes Dasein haben will, mit anderen Wissenschaften durch empirische Beweisführung sich auseinandersetzen; sie wird dadurch nicht ihres idealen Inhaltes beraubt, sondern sie sichert ihn gerade auf diesem Wege. Gemäß dieser Methode fange ich die apologetische Untersuchung mit dem Untersten an, dem Stoffe, und führe systematisch unter steter Bekämpfung der gegnerischen Ansichten immer weiter hinauf bis zur freien, auf selbstbewußte Verbindung mit dem Unendlichen angelegten menschlichen Persönlichkeit und zeige das Verlangen und Sehnen der Menschen nach religiöser Wahrheit und Befriedigung. So soll dieß Buch dem praktischen Zwecke wie der Wissenschaft entsprechen.

Trotzdem es aber ein wissenschaftliches Buch sein soll, habe ich in Gedanken und Form die möglichste Einfachheit angestrebt. Die Wissenschaft fordert keine abstruse Form, mit der sich statt der Gedankentiefe nur die Unklarheit verdeckt. Wer den Problemen gerade in's Gesicht sieht, wird stets in einfachen und klaren Gedanken die Lösung finden, und darnach wird sich auch die Form richten. Die Wahrheit ist einfach und trägt schlichtes Gewand.

Haag bei Eberbach, im Großherz. Baden, 20. September 1871.

Christian Eduard Baumstark,
evangelischer Pfarrer.

Folgende Druckfehler wolle man **vor** dem Gebrauche des Buches verbessern

Seite 1 Zeile 17 von oben ist statt Beruf zu lesen: Begriff.
S. 2 „ 7 „ „ „ „ umgehend zu lesen: eingehend.
S. 15 „ 15 von unten „ „ dem Besten zu lesen: den Resten.
S. 26 „ 6 von oben „ „ weiser zu lesen: weiter.
S. 27 „ 3 „ „ „ „ vorausgesetzt zu lesen: voraussetzt.
S. 33 „ 17 „ „ „ „ sichtbar zu lesen: fühlbar.
S. 65 letzte Zeile der Note „ „ Schnidemacher zu lesen: Scheidemacher.
S. 139 Zeile 13 von unten „ „ der zu lesen: die.
S. 160 „ 19 „ „ „ „ physischen zu lesen: psychischen.
S. 343 „ 3 von oben „ „ des Punktes nach „Staates" ein Fragezeichen zu setzen.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Einleitung.

Seitdem Planck und nach ihm in anderer Weise Schleiermacher der Apologetik eine bestimmte Stellung unter den theologischen Disciplinen angewiesen haben,*) ist ihr Begriff, ihr Recht der Existenz als selbständiger Wissenschaft, sowie ihr Verhältniß zu den anderen Zweigen der Theologie Gegenstand manchfacher Discussion geworden. Während die früheren apologetischen Werke nicht rein wissenschaftlichen Charakter hatten, sondern mehr praktischen Bedürfnissen zu entsprechen suchten, also das waren, was wir jetzt im Unterschiede von der Apologetik Apologie nennen, erschienen nach Schleiermacher Versuche, die Apologetik streng wissenschaftlich auszuführen. Diese Versuche wurden gemacht in den bekannten Werken von Sack und Drey.**) Durch sie wurde dann sogleich die Opposition hervorgerufen, welche der Apologetik das Recht, als besondere theologische Disciplin aufzutreten, streitig machte.***) Doch diese Wissenschaft existirte einmal, und anstatt der Tilgung derselben aus dem Kreise der theologischen Disciplinen hatten diese oppositionellen Stimmen den Erfolg, daß erneuerte Versuche gemacht wurden, ihren Beruf zu

---

*) Planck, Einleitung in die theologischen Wissenschaften, Thl. I., S. 271—362. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, S. W., Abthl. I., Bd. I. § 39.

**) Sack, Christliche Apologetik, 1829, 2. Aufl., 1841. Drey, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung, 1838, 2. Aufl., 3 Bde. 1844—47.

***) Rosenkranz, in der Recension der Sack'schen Apologetik, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1829, Nr. 109, 110. Tholuck, im literarischen Anzeiger, 1831, Nr. 68; auch in dessen vermischten Schriften, Th. I., S. 149 ff. Palmer, in der Recension der Apologetik von Drey, in Tholuck's literarischem Anzeiger, 1839, Nr. 62 ff.

bestimmen, ihre Aufgabe genau zu fixiren.*) Keine der hierauf bezüglichen Abhandlungen hat jedoch vermocht, die Verhandlungen zum Abschluß zu bringen, und noch immer hat die Apologetik keine gesicherte Stellung in der Theologie; über keine Disciplin herrscht so viel Unklarheit und Unsicherheit wie über diese. Bei diesem Stand der Sache ist es die Aufgabe unserer Einleitung, diese Fragen umgehend zu verhandeln.

I. Begriff der Apologetik.

Bestimmen wir zuerst den Begriff der Apologetik, um darnach ihr das Recht einer selbständigen Wissenschaft zu sichern. Sack definirt dieselbe als die „theologische Disciplin von dem Grunde der christlichen Religion als einer göttlichen Thatsache."**) Er unterscheidet zwischen einer idealen und einer realen Seite der christlichen Religion, und während es der systematischen Theologie zukomme, die erstere Seite als Lehre zu entwickeln, so habe die Apologetik die vorangehende Aufgabe, die Thatsächlichkeit des Christenthums zu behandeln und dadurch der Dogmatik den Boden zu bereiten. Hier liegt der Hauptfehler in der ganz unzulässigen Trennung des Idealen und Realen, der Lehre und der Geschichte. Sack fühlt es selbst, daß diese Trennung nicht durchzuführen ist; denn er sagt,***) das Christenthum sei „ein göttlich einziges Einssein von Idee und Geschichte," in der systematischen Theologie sei der Gegenstand „die ideale Seite oder die Lehre, aber nie ohne Bezug auf das reale historische Fundament, in der Apologetik sei der Gegenstand vorzugsweise die reale Seite des Christenthums, aber nie ohne Bezug auf das ideale Element." Wir be-

*) So von Lechler, Ueber den Begriff der Apologetik, Studien und Kritik, 1839, Heft 3, S. 596 ff. Hännell, Die Apologetik als die Wissenschaft von dem der Kirche und der Theologie gemeinsamen Grunde, Studien und Kritiken, 1843, Heft 3. Kienlen, die Stellung der Apologetik und Polemik in der theologischen Encyklopädie, Studien und Kritiken, 1846, Heft 4, S. 893 ff. Düsterdieck, Ueber den Begriff und die Stellung der Apologetik, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1866, Heft 3, S. 397 ff. Heft 4, S. 595 ff. Zöckler, Beweis des Glaubens, 1867, S. 1 ff.

**) S. 1 ff.

***) S. 8.

merken hiezu: Allerdings läßt sich die grundlegende Geschichte der christlichen Religion gesondert behandeln. Dies ist aber dann eine historisch-kritische Arbeit, deren Resultat dem, was die Apologetik erstrebt, gerade zuwiderlaufen kann. Dagegen läßt sich die Lehre nie behandeln ohne Rücksicht auf die Geschichte, und soll die grundlegende Geschichte in der Apologetik, also im positiven Sinne behandelt werden, so müssen im Verein mit der Geschichte die Hauptsätze der christlichen Lehre gegeben werden. Gerade die wichtigsten Lehren treten ja nur in Form von Thatsachen auf. Wie inconsequent ist es aber von Sack, wenn er, da er doch die Einheit des Idealen und Realen gerade für eine Grundeigenthümlichkeit des Christenthums erklärt, nun in der grundlegenden Disciplin der Theologie die reale Seite abgesondert behandeln will! Der Zusatz: „jedoch nie ohne Bezug auf die ideale Element" hebt aber die Scheidung wieder auf, und das „nie ohne Bezug" gibt gar keinen sicheren Halt an die Hand, wo die Grenze zwischen Apologetik und Dogmatik sein soll. Dieser Mangel einer festen Grenzbestimmung hat denn auch seine Folgen für die Ausführung, indem die Sack'sche Apologetik dem Begriffe „Wissenschaft vom Grunde der christlichen Religion als einer göttlichen Thatsache" nicht getreu wird. Die Begriffe: Heil, Belebung, Vollendung, unter welchen der Gesammtinhalt der christlichen Offenbarung bei Sack abgehandelt wird, gehören doch nicht zum geschichtlichen Grunde der christlichen Religion im Unterschiede von dem idealen Elemente, sondern sind christliche, durch die Geschichte herausgesetzte und von ihr getragene Begriffe, gehören also, wenn man von der Sack'schen Unterscheidung zwischen Idealem und Realem ausgeht, eher dem idealen Elemente, also der Dogmatik an. So kommt es denn, daß, was die Sack'sche Apologetik im Einzelnen gibt, theils Gegenstand der Dogmatik theils der Exegese oder anderer Disciplinen ist. Kein Wunder, wenn gegenüber einer solchen Auffassung und Ausführung der Apologetik behauptet wird, sie habe nicht die Fähigkeit, als besondere Disciplin ausgebildet zu werden.

Auch in dem Werke des Katholiken Drey fehlt es an einer Begriffsbestimmung der Apologetik, welche die Selbständigkeit dieser theologischen Disciplin einleuchtend machen könnte.*) Er geht

*) S. 1 ff.

davon aus, daß das Christenthum, historisch gegeben, zunächst auch historisch erkennbar sei; die Theologie sei deßhalb, ihrem Gegenstande entsprechend, in ihrem Anfang und in ihrer Grundlage ebenfalls historisch oder positiv. Doch die bloß historische Behandlung der christlichen Religion und ihrer Wissenschaft entspreche dem Standpunkt und den Anforderungen der Zeit nicht. Das Christenthum bedürfe einer wissenschaftlichen Begründung ihres Gegebenseins durch Offenbarung aus der Idee der Religion und Offenbarung, aus der Vernunft. Diese Begründung des Christenthums als durch Offenbarung gegebener historischer Religion und der Theologie als historischer Wissenschaft habe nun die Apologetik zu leisten. Ferner, da es die Philosophie sei, welche die Grundprincipien von Allem, was Gegenstand des menschlichen Wissens ist, enthalte, so müsse diese Begründung eine philosophische sein. Demnach wird die Apologetik bestimmt als Philosophie der christlichen Offenbarung und ihrer Geschichte.

Durch diese Definition wird, wie schon von Hännell gezeigt worden ist,*) diese Wissenschaft aus dem Gebiete der Theologie herausgerückt; sie gehört, so aufgefaßt, zur Religionsphilosophie. Es klingt wirklich schon ohne nähere Betrachtung bedenklich, wenn die Definition einer theologischen Wissenschaft beginnt mit: sie ist die Philosophie von u. s. w. Wenn man sich dagegen darauf berufen wollte, die Religionsphilosophie betrachte Religion, Offenbarung, Christenthum vom Standpunkte des reinen Selbstbewußtseins, die Apologetik dagegen sei die Philosophie der Offenbarung vom Standpunkte des christlichen Glaubens, so würde ein solcher Einwurf gerade zeigen, wie unzutreffend der Begriff: Philosophie der Offenbarung ist, da eine Wissenschaft vom Standpunkte des christlichen Glaubens eben keine Philosophie ist. Am allerwenigsten aber ist zu begreifen, wie eine Wissenschaft, bestimmt als Philosophie der Offenbarung, einen anderen Namen tragen soll als eben diesen, warum sie gerade Apologetik heißen soll. Nach Drey versteht sich dieß freilich von selbst. Er sagt:**) „Die Philosophie der Offenbarung wird in ihrer Rücksicht auf die geschichtlichen Gegensätze und deren Beurtheilung nothwendig Apologetik.“ So

*) A. a. O.
**) S. 9.

kommt hier also das, was die Apologetik zu dieser so bezeichneten Wissenschaft macht, hintennach geschleppt. Nicht aus ihrem Begriffe folgt, daß sie Apologetik ist, sondern aus einer Rücksicht, die sie mit allen Wissenschaften theilt, da es keine gibt, die es nicht mit Gegensätzen zu thun hätte. Da ist jede Wissenschaft Apologetik.

Richtig ist dagegen die Begriffsbestimmung von Lechler, der die Apologetik als „wissenschaftlichen Erweis der christlichen Religion als der absoluten" definirt. So sehr wir aber dem beistimmen müssen, so wenig können wir ihm auf dem Wege folgen, der ihn zu diesem Begriffe führt. Indem Lechler zuerst auf etymologischem Wege eine Verständigung zu erlangen sucht, kommt er zu der Definition: Wissenschaft der Apologie, und erklärt, dieß könne zunächst nur den Sinn haben, sie sei die wissenschaftliche Darlegung der Grundsätze, nach welchen vertheidigt werden soll. Aus der Thatsache aber, daß historisch die Apologetik nie als Methodenlehre der Apologie, sondern immer als wirkliche Vertheidigung des Christenthums erschienen ist, sieht er sich genöthigt, diese Definition fallen zu lassen, und kommt zu der Bestimmung, daß, historisch genommen, die Apologetik zur Apologie sich verhalte wie das Wissenschaftliche zum Populären. Doch auch diese Erklärung, so sehr sie durch die vorhandenen apologetischen Werke an die Hand gegeben ist, scheint ihm die Sache nicht zu treffen, weil keine Wissenschaft vertheidigend sein dürfe, ohne positiv zu begründen, und weil, wenn die Apologetik positiv begründet, sie in der Form nichts Charakteristisches mehr habe, da es die Aufgabe jeder Wissenschaft sei, sowohl zu begründen als zu vertheidigen. Das Eigenthümliche müsse daher in dem Gegenstande der Apologetik gesucht werden. Durch Betrachtung der historisch vorliegenden Versuche der Apologetik sowie der Apologie sucht nun Lechler im Weiteren den besonderen Gegenstand dieser Wissenschaft zu gewinnen und findet als solchen die christliche Religion, von welcher erwiesen werden soll, daß sie die absolute sei.

Hier ist vor Allem fehlerhaft die Verwerfung des etymologischen Weges, da eine Wissenschaft doch jedenfalls das sein muß, was ihr Name besagt. Wenn die Bezeichnung derselben ihr Wesen nicht trifft, so muß eben eine andere Bezeichnung für sie gesucht werden, was aber Lechler unterläßt. Wenn er dann, von

der etymologischen Bedeutung des Wortes absehend, die Apologetik, wie sie sich historisch gebildet hat, als Vertheidigung des Christenthums nicht will bestehen lassen, so hätte er diese Disciplin entweder ganz aufgeben sollen oder, wenn er einen andern Inhalt als Vertheidigung des Christenthums ihr zuweisen will, einen solchen Inhalt, durch den sie sich von allen anderen Zweigen der Theologie unterscheidet, so hätte er die Nothwendigkeit einer Wissenschaft mit gerade diesem Stoffe aus einem wissenschaftlichen Bedürfnisse, aus einer Lücke in der theologischen Wissenschaft nachweisen sollen, in welchem Falle aber immerhin ein anderer Ausdruck als Apologetik hätte aufgestellt werden müssen. Weist nun Lechler als eigenthümlichen Gegenstand der Apologetik die christliche Religion zu, so hat er jedenfalls in so fern Recht, als die christliche Religion als Ganzes in der Apologetik zu vertheidigen und zu begründen ist, nicht nur ihre reale Seite und ihr geschichtliches Fundament, wie Sack will. Aber die christliche Religion ist überhaupt nicht der Gegenstand einer besonderen theologischen Disciplin, da sie vielmehr der Gegenstand der gesammten theologischen Wissenschaft ist. Die Apologetik unterscheidet sich also unter der Voraussetzung, daß ihr dieser Inhalt gegeben ist, gerade nicht durch ihren Gegenstand von den übrigen Zweigen der theologischen Wissenschaft. Der Unterschied kann dann nur gefunden werden in der Art und Weise, wie sie den Gegenstand behandelt, und in dem Prädicat, das sie von ihm aussagt. Diese unterscheidende Aussage besteht aber darin, daß die Apologetik die christliche Religion als die absolute begründet, was, wenn es gegen Einwürfe geschieht — und anders kann es nicht geschehen — eben Vertheidigung des Christenthums ist. Damit jedoch kommt man zu demselben Begriffe zurück, welcher der etymologischen Bedeutung sowohl als der Geschichte der Apologetik entspricht. Bei diesem Begriffe kommt also auch die Lechler'sche Untersuchung an, obgleich dieselbe sowohl die etymologische als die historische Betrachtung verwirft. Man sieht eben aus dem Ganzen das Bestreben einer theologischen Wissenschaft, von der man nicht recht weiß, was mit ihr anzufangen sein soll, deßhalb, weil sie einmal da ist, zu ihrer Rettung einen bestimmten Stoff und eine bestimmte Stellung erst aufzusuchen.

Wir haben schon den Aufsatz von Hännell über die Apo-

logetik in den Studien und Kritiken genannt. Derselbe bestimmt unsere Disciplin als die „Wissenschaft von dem der Kirche und der Theologie gemeinsamen Grunde." Damit soll nun derselben aufgeholfen sein. Ganz richtig wohl gelangt Hännell zur Behauptung der Nothwendigkeit einer apologetischen Wissenschaft durch das Vorhandensein von Gegensätzen gegen die christliche Religion. Aber anstatt nun einfach die Apologetik als die wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums aufzufassen, bringt er den gemeinsamen Grund von Theologie und Kirche herein, was mit der Apologetik doch rein nichts zu thun hat. Wenn die Apologetik das Christenthum als absolute Religion erwiesen hat, so ist ihre Aufgabe erfüllt, gleichviel ob die Theologie auf gleichem Boden mit der Kirche steht oder nicht. Daß der Kirche damit ein Dienst geleistet ist, versteht sich dabei von selbst. In der Fassung des Begriffes der Apologetik bei Hännell ist ferner verfehlt, daß nicht das Christenthum als etwas Objectives, sondern nur der subjective Glaube genannt ist. Er kommt freilich in der weiteren Entwicklung vom Glauben aus auch zur objectiven Seite der christlichen Religion; das sollte aber schon in die Begriffsbestimmung aufgenommen sein.

Die bisher genannten Werke und Abhandlungen sind das Wichtigste, was die neuere Zeit zur Bestimmung des Begriffes der Apologetik geleistet hat.*) Ihnen allen gemeinsam ist, daß sie sich in gesuchten Wendungen bewegen, mit denen niemals Klarheit geschafft wird.

Gehen wir nun zur positiven Darlegung der richtigen Auffassung dieser Wissenschaft über. Wir betreten zunächst den etymologischen Weg. Nach der Etymologie kann Apologetik nichts Anderes heißen als: Wissenschaft der Apologie. Das muß aber, wie schon von Hännell richtig bemerkt worden ist, nicht nothwendig als wissenschaftliche Darlegung der Grundsätze, nach welchen vertheidigt werden soll, aufgefaßt werden. Das Wort kann allerdings dieß bedeuten, wie z. B. Homiletik die Wissenschaft der

*) Die sonstigen noch angeführten Abhandlungen über Apologetik haben ihre Bedeutung nicht in dem, was sie über den Begriff dieser Wissenschaft erklären, und werden an anderen Stellen dieser Einleitung zur Sprache kommen.

Homilie ist in dem Sinne einer wissenschaftlichen Darlegung der homiletischen Grundsätze. Aber nichts nöthigt uns, dem Worte diesen Sinn beizulegen. Die Dogmatik gibt auch nicht die Grundsätze an, nach welchen die Dogmen zu lehren sind, sondern sie ist die Wissenschaft, deren Inhalt das Dogma bildet. So ist es auch das Nächstliegende, Apologetik die Wissenschaft zu nennen, welche die Apologie enthält, es müßte denn die Sache historisch sich anders verhalten.

Wir kommen aber auf historischem Wege zu demselben Resultate. Es ist noch keine einzige Apologetik erschienen, die, so sehr auch in ihr der Begriff anders bestimmt sein mag, etwas Anderes leisten will, als das Christenthum zu vertheidigen und zu begründen. Selbst die Versuche der christlichen Apologetik, welche wir im Bisherigen namentlich genannt haben, geben bei aller Gesuchtheit ihrer Begriffsbestimmungen und trotz der Herübernahme von Elementen, die nicht gerade zur Apologetik gehören, doch im Wesentlichen eine wissenschaftliche Vertheidigung oder Begründung der christlichen Religion. Nach allen Schwenkungen kommen sie da wieder an und bringen dann aus Philosophie, Geschichte, Kritik, Exegese und wo sonst noch her Beweise für die Göttlichkeit und Absolutheit der christlichen Religion, immer mit Rücksicht auf bestimmte Grundgegensätze und einzelne Einwürfe.

Die Apologetik ist also die *wissenschaftliche* Vertheidigung des Christenthums oder die Vertheidigung des Christenthums als *Wissenschaft*. Dabei versteht es sich von selbst, daß, wie überhaupt keine rechte Vertheidigung ohne Begründung sein kann, so ganz besonders in der Wissenschaft nicht vertheidigt werden kann, ohne positiv zu begründen. So kommen wir zu dem weiteren Satze: die Apologetik ist die wissenschaftliche *Begründung* der christlichen Religion. Sie muß dieselbe begründen als das, was diese selber sein will und als was sie bei ihren gläubigen Anhängern gilt, als *absolute Religion*. Damit jedoch das vertheidigende Element in der Begriffsbestimmung zu seinem Rechte komme, wählen wir einen Ausdruck, der Beides, Begründung und Vertheidigung, in sich befaßt, nämlich den: *Rechtfertigung*. Die Apologetik ist also *die wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Religion als der absoluten*. Damit stimmt die *Lechler*'sche Definition der Sache nach überein. Nur sind

wir auf anderem Wege zu dieser Begriffsbestimmung gelangt, auf einem Wege nämlich, der direkt auf diesen Begriff führt.

Mit dieser Bestimmung des Begriffes der Apologetik scheinen wir jedoch auf die alte Vermengung von Apologetik und Apologie zurückzukommen, deren bestimmte Unterscheidung ein Fortschritt unserer Wissenschaft ist. Jedoch nur die Oberflächlichkeit wird so urtheilen. Wir halten den Unterschied zwischen beiden auch fest, aber ohne uns in Absurditäten zu verlieren, und suchen keine Differenzen, wo keine zu finden sind. Wir fassen den Unterschied so, wie er in der Natur der Sache liegt, wie er geschichtlich vorliegt und wie ihn schon das Wort an die Hand gibt.

Die Verlegenheiten, in welche die Apologetiker mit der Bestimmung des Begriffes ihrer Wissenschaft geriethen, sind besonders durch den Umstand hervorgerufen worden, daß der Apologetik die Apologie zur Seite steht. Seit man mit dem Bewußtsein des Unterschiedes zwischen beiden die Apologetik hat auftreten lassen, hat man sich bemüht, diese anders zu fassen denn als Vertheidigung des Christenthums, und sich dabei in Künsteleien und Unrichtigkeiten verloren. Vertheidigung des Christenthums ist nämlich die Apologie, und mehr oder weniger wissenschaftlichen Charakter hat dieselbe auch, sofern sie von Alters her sich gegen wissenschaftliche Einwürfe richtet und sich an mehr oder weniger wissenschaftliche, immer gebildete Kreise wendet. Man hat nun den Unterschied schon so aufgefaßt, die Apologetik sei Theorie, die Apologie Praxis. Doch darf man nur die Apologetiken und die Apologien mit einander vergleichen, um sich von der Unrichtigkeit dieser Unterscheidung zu überzeugen. Wie sich dieselben vorfinden, sind sie beide theoretisch, nur mit dem Unterschiede, daß die ersteren wissenschaftlicher, die anderen populärer gehalten sind. Sack, der das Verhältniß in der angegebenen Weise auffaßt, sieht sich darum genöthigt, den Begriffen des Theoretischen und Praktischen eine völlig unrichtige Wendung zu geben *). Weil er sich nicht verhehlen kann, daß „diejenigen Apologien, welche mehr zu Gelehrten sprechen, so nahe an diejenigen Apologetiken grenzen, welche auf die Einwürfe und Zweifel der Nichtglaubenden zu viele Rücksicht nehmen, daß man versucht sein könnte, nur einen graduellen, nicht einen specifischen Unterschied

*) a. a. O. S. 20 f.

zwischen beiden anzunehmen", und weil er doch einen bestimmten Unterschied zwischen dem Theoretischen und Praktischen in Bezug auf das Verhältniß von Apologetik und Apologie festhalten will, so erklärt er, die Apologetik als Theorie sei „auf Anschauung des Christenthums gerichtet, unter Voraussetzung des Glaubens an dasselbe und des wissenschaftlichen Bedürfnisses, die Apologie dagegen gehe auf Widerlegung der Zweifel und Einwürfe der Nichtglaubenden oder der Glaubenden, insofern sie noch nicht glauben". Das also ist der Unterschied zwischen Theorie und Praxis! Was hat denn Glaube und Unglaube mit Theorie und Praxis zu thun? Die theologische Wissenschaft als Theorie stände demnach lediglich auf Glauben und hätte mit den Einwürfen der Gegner des Glaubens sich nicht zu befassen, und die kirchliche Praxis hätte es nur mit Zweiflern und Nichtglaubenden zu thun! Die Erfahrung zeigt, daß das falsch ist. Sack selbst aber wird diesem Unterschiede im Verlaufe seines Werkes nicht getreu. Man sehe nur, wie er z. B. in dem Abschnitte über die Auferstehung Jesu die Einwürfe der Zweifler zu widerlegen, die aufgezeigten Widersprüche zu lösen bemüht ist*). Hier wird also die Apologetik nach Sack'schen Begriffen, während sie, Glauben voraussetzend, Theorie sein soll, zur Praxis. Er erklärt freilich, der genannte Unterschied sei kein absoluter; aber wenn derselbe nur ein relativer sein soll, worin besteht er denn näher, welches sind die Beziehungen, in denen die Apologetik praktisch und die Apologie theoretisch wird? Das erfahren wir nicht.

Zu solchen verkehrten Begriffen braucht man um so weniger seine Zuflucht zu nehmen, als das Verhältniß von Apologetik und Apologie auf der Hand liegt. Die erstere hat sich aus der letzteren gebildet wie das Wissenschaftliche aus dem Populären. Alles menschliche Erkennen fängt nicht mit dem wissenschaftlichen Denken an, das Alles auf seine letzten Gründe zurückzuführen und die Gesammtheit des Wissens in Einem Princip vereinigen will, von dem aus das Ganze sich überschauen läßt, fängt schon deswegen damit nicht an, weil dazu umfassende Kenntnisse nothwendig sind. Es entspricht der natürlichen Entwicklung des Denkens bei Einzelnen wie in der Gesammtheit, daß dasselbe anfänglich sich auf das Ein-

*) S. 227 ff.

zelne richtet und mit der Verbindung von nur wenigem Einzelnem, wie es gerade dem nicht genau reflectirenden noch weniger tief speculirenden Verstande sich darbietet, begnügt. Erst mit der Bereicherung der Erfahrung und der Erweiterung der Kenntnisse werden die Standpunkte der Anschauung und bloßen Vorstellung überwunden, verlangt der Geist nach sicheren Principien, erwacht das Bedürfniß nach wissenschaftlichem Erkennen. Diesen Weg hat das menschliche Denken in jedem Gebiete genommen, auch in dem der Religion und des Christenthums. Wenn auch die Zeit, in welcher das Christenthum auftrat, kein Zeitalter naiver Anschauung war, wenn besonders die, welche die Vertheidigung des Christenthums sich zur Aufgabe machten, die Elemente der damaligen Bildung sich angeeignet hatten, wie ja die ersten Apologeten großentheils Philosophen waren, so war ihnen doch streng wissenschaftliches Denken fremd, und die Schutzschriften für das Christenthum, welche sie abfaßten, haben, wenn sie auch einzelne wissenschaftliche Elemente in sich tragen, doch im Ganzen keinen wissenschaftlichen Charakter, waren auch vorwiegend durch praktische Bedürfnisse hervorgerufen. In der christlichen Religion bewegte sich zudem das Denken in einem neuen Gebiete, in welchem dasselbe von vorn anzufangen hatte. So sind es denn einzelne Lehren, einzelne Seiten des christlichen Lebens, die, wie sie gerade angegriffen worden waren, Gegenstand der Vertheidigung wurden. Schon weil gewöhnlich bestimmte Gegner in's Auge gefaßt wurden, war ein principielles Verfahren nicht wohl möglich. Auch in der weiteren Entwicklung der christlichen Theologie durch das Mittelalter hinauf bis auf die neuere Zeit finden wir nur Apologien. Die Apologetik ist erst neueren Datums. Erst als die Theologie überhaupt zu wissenschaftlicherer Gestaltung sich emporschwang, suchte man auch in die Rechtfertigung des Christenthums Zusammenhang, Einheit, System zu bringen, und so entstand aus ihr eine Wissenschaft, die man dann nicht Apologie nannte, sondern nach Analogie der Bezeichnung anderer Wissenschaften Apologetik. Die Apologie ist also die populäre Darstellung dessen, was die Apologetik in wissenschaftlicher Verarbeitung gibt. Die Apologie kann darum die Rechtfertigung des Christenthums nach der einen oder andern Seite betreiben, wie es gerade einem praktischen Zwecke entspricht; die Apologetik aber hat das gesammte Material, das zur Widerlegung der Gegner und

zum positiven Erweis der christlichen Religion als der absoluten dient, einheitlich geschlossen in sich zu fassen. Die Apologie wird sich aber der Apologetik in dem Maaße nähern, als sie, einen mehr oder weniger gebildeten Leserkreis berücksichtigend, mehr oder weniger wissenschaftliche Art annimmt. Dieser Umstand, verbunden damit, daß, wie überhaupt das menschliche Denken sich nach und nach zum wissenschaftlichen entwickelt, so auch die Apologie allmählig zu wissenschaftlicherem Verfahren fortgeschritten ist, brachte die Apologetiker zu jener Verwirrung über das Verhältniß von Apologetik und Apologie.

II. Die Stellung der Apologetik im Organismus der theologischen Wissenschaft.

Nachdem wir den Begriff der Apologetik festgestellt haben, entsteht als die zweite Frage die, ob eine Wissenschaft, welche die Aufgabe hat, die christliche Religion ihren Gegensätzen gegenüber als die absolute Religion zu begründen, fähig sei, in den Kreis der theologischen Disciplinen als selbständiger Theil eingereiht zu werden, und welche Stellung sie in dem Ganzen einzunehmen habe. Die Frage nach der Stellung der Apologetik im Gebiete der Theologie ist also eine doppelte, nämlich erstens, ob ihr überhaupt eine solche gebühre, und zweitens welches ihre Stellung sei.

Es ist bereits angeführt worden, daß ihr von Manchen das Recht, als selbständige Wissenschaft zu bestehen, abgestritten wird. Uebereinstimmend wird von Rosenkranz und Tholuck*) der Apologetik zum Vorwurfe gemacht, daß sie keinen bestimmten Stoff habe, sondern ihren Stoff aus andern Wissenschaften, namentlich der historischen, entlehne. Besonders ist von Rosenkranz gegen Sack gesagt worden, daß „die Begriffe: Religion, Offenbarung, Heil, Belebung, Vollendung sämmtlich der Dogmatik angehören und die ihnen zur Seite gestellten Erörterungen über die Religionen, Offenbarungen, Wirkungen des Christenthums historischen Disciplinen, und wenn man sagen wolle, in der Apologetik trete dieser

*) A. a. O.

Stoff durch die Beziehung zu einem Entgegengesetzten in einen besondern, in sich eigenthümlich zusammengehaltenen Cyklus, so sei auch dies ungenügend, um der Apologetik eine eigene Existenz zu sichern, denn in keiner Wissenschaft könne das Negative entübrigt werden*). So viel ist nun allerdings richtig, das nicht Heterogenes ohne zusammenhaltende Idee in Einer Wissenschaft gemischt werden darf. Ist dagegen eine solche besondere Idee vorhanden, unter welche sich die verschiedenen aus andern Wissenschaften entnommenen Gedanken unterordnen, in welchen sich diese Idee entwickelt und welche ihr zum Beweise dienen, so ist auch das Recht zu besonderer wissenschaftlicher Existenz vorhanden. Findet sich doch keine Wissenschaft, welche sich nicht auf andere stützt und Bestandtheile ihres Inhaltes andern verdankt. Eine besondere, einheitliche, alles Einzelne zusammenfassende Idee ist aber für die Apologetik in der Begründung der christlichen Religion als absoluter Wahrheit gegeben. Wenn die Apologetik auch, wie sie bisher ausgeführt worden ist, den Vorwurf von Rosenkranz verdiente, so würde daraus nur folgen, daß sie bisher ihre Aufgabe nicht richtig gefaßt und durchgeführt habe; keineswegs aber läßt sich daraus ein Verwerfungsurtheil über diese Wissenschaft als solche fällen.

Ferner ist die Bemerkung von Rosenkranz als richtig zuzugeben, daß in keiner Wissenschaft das Negative entübrigt werden kann, daß also der Apologetik dadurch, daß sie sich auf ein Entgegengesetztes bezieht, was sie mit allen Wissenschaften gemein hat, das Recht selbständiger wissenschaftlicher Existenz nicht zukommen könne. Jedoch ist die Beziehung auf das Entgegengesetzte in der Apologetik von der in den andern Wissenschaften grundverschieden. Denn in der Behandlung aller übrigen Zweige des Wissens richtet sich die die Ausführungen begleitende Polemik gegen solche Gegensätze, die im Bereiche derselben Wissenschaft liegen. Es stehen einander auf dem gemeinsamen Boden derselben Wissenschaft nur verschiedene Auffassungen und Ansichten gegenüber. Die Apologetik dagegen richtet sich nicht nur gegen verschiedene Auffassungen einzelner Theile des in ihr zu behandelnden Stoffes, sondern gegen Grundgegensätze, die ihrem Stoff im Ganzen die Geltung der Wahrheit versagen. Während darum in den

*) Sack, S. 10.

andern Wissenschaften die Beziehung auf Entgegengesetztes der Ausführung der einzelnen Theile nur zur Seite steht und nicht aus ihrem Wesen hervorgeht, so ist es dagegen das Wesen der Apologetik, den Stoff eines ganzen Systems von Wissenschaften, der gesammten Theologie, gegen die die Wahrheit derselben bestreitenden Grundanschauungen in seiner Wahrheit festzustellen und so dieser Gesammtwissenschaft den Boden zu sichern. Sie wird aber durch diese ihr wesentliche Beziehung auf Negatives nicht eine rein negative Wissenschaft, in welchem Falle sie aus dem Bereiche der Wissenschaft zu streichen wäre; denn sie kann nur bekämpfen durch positive Begründung und hat diese bei aller Polemik zum Zweck.

Wenn Palmer gegen Drey die Apologetik damit glaubt verwerfen zu können, daß er erklärt, „was die Gegner des Christenthums angreifen, seien doch immer nur gewisse Theile des in der Dogmatik zu behandelnden Stoffes, darum könne die Apologetik als die Wissenschaft der Widerlegung der Gegner auch nur mit der Dogmatik zusammenfallen, der Zweck der Apologetik könne doch nur sein, der Dogmatik eine Basis zu geben, aber diese liege in der Lehre selbst; so lasse sich ohne das Dogma von der Trinität, vom Gottmenschen u. s. w. gar nichts von Offenbarung, Wunder u. s. w. sagen",*) so irrt er in einem Doppelten. Erstens ist es unrichtig, daß die Gegner nur gewisse Punkte der Dogmatik angreifen, sie greifen das Christenthum selbst als Ganzes an, und dieses muß darum begründet werden, bevor man an die einzelnen Dogmen und deren systematische Darstellung in der Dogmatik gehen kann. Zweitens ist unrichtig, daß die christlichen Lehren ihre Basis in sich selber haben. Keine Lehre kann ihre Basis in sich selber tragen. Was gelehrt wird, muß bewiesen werden, und das zu Beweisende kann doch nicht mit dem Beweisenden Eines und dasselbe sein. Ein Dogma trägt das andere, und das Ganze muß eine außer ihm liegende Grundlage haben.

Wenn endlich Tholuck erklärt,**) der Erweis aus äußeren Kriterien reiche nicht aus, die Wahrheit des Christenthums ruhe auf inneren, so stimmen wir ihm bei, schließen aber daraus nur,

*) Sack, S. 137.
**) A. a. O.

daß es falsch war, wie bisher geschehen ist, vorwiegend aus der Geschichte die Erweise für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion zu entnehmen. Wir werden einen andern Weg einschlagen und hoffen, dadurch für die Apologetik „den sichern Stand zu gewinnen, welchen sie noch immer nicht errungen hat"*).

Nachdem wir so die Haupteinwürfe gegen die in Rede stehende Wissenschaft in Betracht gezogen haben, liegt es uns ob, die Nothwendigkeit einer apologetischen Wissenschaft positiv darzulegen. Diese Nothwendigkeit ist zunächst eine äußere, geschichtliche. Wie unstreitig die Theologie überhaupt und ihre einzelnen Zweige insbesondere Producte der historischen Entwicklung sind, so auch die Apologetik. Die in der Theologie zu behandelnde Wahrheit ist Eine, und eine Folge geschichtlicher Verhältnisse war es, daß die Eine Wissenschaft in verschiedene Zweige auseinander ging, von denen einer als Apologetik heraustrat. Der geschichtliche Grund aber, daß gerade eine apologetische Disciplin sich bildete, ist das Auftreten der Gegensätze gegen die christliche Religion in ihrer Steigerung bis zu wissenschaftlicher Höhe. Gleich bei seinem Eintritt in die Welt trat das Christenthum auf einen ihm feindlichen Boden. Diese ursprüngliche Feindschaft war praktisch-ethischer, weniger theoretischer Natur. Als aber die christliche Religion in die heidnische Welt übergetragen worden war, welche von dem Besten eines ehemaligen idealen Lebens zehrte, so trat ihr auf diesem Boden eine durch Jahrhunderte langes geistiges Arbeiten genährte Opposition entgegen. Da das Christenthum bald Männer zu Anhängern gewann, die selbst an der intellectuellen Bildung der Zeit Theil hatten, so traten für dasselbe bald auch Vertheidiger auf, die, mit allen Schätzen damaliger geistiger Errungenschaft ausgerüstet, mit Gründen gelehrten Wissens der von ihnen geglaubten Wahrheit eine geistige Stütze boten, welche Vertheidigung freilich keine streng wissenschaftliche war, weil sie sich vornehmlich abwehrend verhielt und weil eigentlich systematisches Denken jener Zeit überhaupt fremd war. Auch nach der Ueberwindung des Heidenthums blieb die Nothwendigkeit einer apologetischen Thätigkeit für die Lehrer der Kirche; so hatten diese im Mittelalter die Wahrheit ihres Glaubens gegen Juden und Muhammedaner zu erweisen. Ein regerer

*) Hagenbach, Encyklopädie, 6. Aufl., S. 284.

apologetischer Eifer erhob sich dann seit dem Wiedererwachen der humanistischen Studien und ganz besonders seit der Begründung der neueren Philosophie; in einer Menge von Schriften wurden die Angriffe von Seiten der Philosophie zu widerlegen und das Christenthum mit den Mitteln der Zeitbildung zu stützen gesucht. Je mehr nun diese Gegensätze wissenschaftlichen Charakter annahmen, um so mehr mußte auch die geistige Vertretung des Christenthums der Wissenschaft sich nähern, und als jene in Form geschlossener Systeme auftraten, wie in der neuern Zeit, und als die Verfechter der christlichen Wahrheit gelehrt genug dazu waren, als ferner die ganze Zeitrichtung nach principiellem Denken verlangte, so mußte die Apologetik selbst als durch Principien gegründetes Wissen, als Wissenschaft auftreten. So hat sich im Laufe der Geschichte die Nothwendigkeit einer Apologetik herausgestellt, und was geschichtlich geworden ist, hat auch das Recht der Existenz.

Insbesondere aber ist die Nothwendigkeit einer apolegetischen Wissenschaft in der Gegenwart eine äußerst dringende. Wir haben das augenscheinlichste Bedürfniß, die christliche Wahrheit ihren Bekämpfern gegenüber zu rechtfertigen, die christliche Religion als die wahre und absolute zu erweisen. Denn der Kampf zwischen Glauben und Wissen, früher noch durch äußere Gewalt niedergehalten, aber im Stillen glimmend, ist in unserer Zeit mit ganzer Offenheit und Heftigkeit entbrannt. Keine staatliche Bevormundung hemmt mehr die freie Entwicklung und den frischen Ausdruck des Geistes, und die Wissenschaft, befreit von den Einschränkungen eines Glaubenssystems, hat zu Resultaten geführt, welche den christlichen Glauben mit der Wurzel auszurotten scheinen. Und dies beschränkt sich nicht auf die wissenschaftlichen Kreise; die neueren Forschungen haben sich Bahn gebrochen in das weitere Gebiet aller Gebildeten, und was oben abgeschöpft werden kann, dringt in die weitesten Kreise des Volkes. So besteht ein Riß zwischen dem Christenthum und der ganzen modernen Bildung, der nach allen Ueberklebungen nur um so schroffer sich herausstellt. Die Macht der kirchlichen Autorität ist gebrochen und wird sich nimmer erheben. Auch die andere Autorität, die der ersteren gegenüber noch eine feste Basis des Glaubens darbot, die der h. Schrift, hat ihre unbedingte Geltung verloren, auch dieser Boden ist durch die Leistungen der kritischen Schule unterwühlt. Bei diesem Mangel aller Autorität

können die religionswidrigen Elemente sich um so ungehinderter verbreiten.

Insonderheit sind es die Weltanschauungen des Pantheismus und des Materialismus, welche dem Christenthum und überhaupt aller Religion feindlich gegenüberstehen, jene durch die Hegel'sche Philosophie, diese durch die gegenwärtig so weit fortgeschrittene Naturwissenschaft weit verbreitet.

Die Vermittlungsversuche, welche darauf ausgingen, die orthodoxen Glaubenslehren als mit der Hegel'schen Philosophie dem Gedankengehalte nach identisch, nur der Form nach verschieden aufzuzeigen, haben sich bald als haltlos erwiesen Es war ein schöner Traum der Theologie, in diesem System den langen Streit geschlichtet zu sehen und eine ewige Versöhnung zwischen Wissen und Glauben gefunden zu haben. Er war bald ausgeträumt, und es erfolgte ein Erwachen, das um so erschreckender war, je ruhiger man sich dem süßen Friedensschlummer hingegeben hatte. Die letzten Ausläufer der Hegel'schen Schule trugen keine Scheu, die Lehre des Meisters bis zu den äußersten Consequenzen zu verfolgen und daran Christenthum und Religion überhaupt zu messen. Die wesentlichen Differenzen zwischen den Begriffen der Urkunden des Christenthums und denen des neuesten philosophischen Systems wurden klar hervorgehoben, man erkannte, daß das Hegel'sche Absolute etwas wesentlich Anderes sei als der lebendige und transscendente Gott der Bibel. Das Gemeinsame schrumpfte zu der Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen zusammen, ohne daß man den großen Unterschied übersah, daß nach der christlichen Anschauung diese Einheit in Einer Person vollendet erschienen ist, während das philosophische Denken dieselbe als einen in der Gesammtheit sich vollziehenden Prozeß dachte.

Noch mehr: der consequenteste Vertreter dieses Idealismus, Feuerbach, schritt zur Verwerfung aller Religion und verkündete den Materialismus, dem die Naturwissenschaft eifrigst zu Hilfe kam, den sie mit ihren empirischen Beweisen stützte und durch Popularisirung in alle Schichten des Volkes verpflanzte. Dieser Weltanschauung war eine um so freudigere Aufnahme gesichert, als sie den ohnehin vorwiegend auf das Materielle gerichteten Interessen unserer Zeit eine willkommene Stütze gab. So wurde in der Entwicklung der modernen Wissenschaft der Gegensatz gegen Religion

im Allgemeinen und gegen das Christenthum insbesondere mit ganzer Schroffheit herausgestellt.

Jedoch werden immer auf's Neue Vermittlungen versucht. Denn die geschichtliche Macht der christlichen Religion ist eine zu großartige und offenbare, als daß die Gesammtheit derer, welche die Elemente der modernen Bildung in sich aufgenommen haben, die erstere der letzteren gänzlich zu opfern vermöchte; und mag diese noch so sehr in das allgemeine Bewußtsein eindringen, sie wird wegen der enormen Wirkung, welche gerade das Christenthum in der Entwickelung des Geistes hervorgebracht hat, niemals im Stande sein, dasselbe auszurotten. Und auch in unserer Zeit hat der Glaube, von den Vätern ererbt, immer noch so viele Geltung in den Gemüthern, daß der Wunsch einer Vermittlung immer wieder hervorbricht. Kaltes Verstandesraisonnement genügt einmal nicht; die Zahl derer, welche eine Befriedigung der Bedürfnisse unseres gesammten Geisteslebens erstreben, ist immer noch keine geringe, und hiefür bewährt sich immer wieder der christliche Glaube.

Die meisten der versuchten Vermittlungen sind freilich wenig geeignet, den Schaden zu heilen. Diejenigen unter ihnen, welche die orthodoxen Glaubenslehren durch Philosopheme ideal aufzuputzen suchen, verfehlen durch ihre Künstlichkeit und Geschraubtheit ihre Wirkung. Das ist vielfach anerkannt, weßhalb ein anderer Weg eingeschlagen wird, indem man dem Christenthum so viel als möglich von seinem specifischen Gehalte nimmt und nur einen allgemeinen Theismus übrig läßt. So sieht Schwarz*) die Zukunft der Kirche in der Ausbildung eines speculativen Theismus in Verbindung mit historisch-kritischer Schriftforschung. Jener soll, sich fernhaltend von allen pantheistischen wie atheistischen Abirrungen der Speculation und mit Verneinung alles Wunderbaren den ächten Inhalt des Christenthums aus allen Aeußerlichkeiten herausgewinnen, die letztere die wahre Geschichte aus den sagenhaften Bestandtheilen aussondern. Außerdem nun, daß diese Ansicht die Vermittlung zu Gunsten der modernen Bildung und auf Kosten des Christenthums herbeiführen will, indem sie dieses mit Ausscheidung alles Wunderbaren zu einem speculativen Theismus abmagern läßt, ist sie nach zwei Seiten nicht geeignet, die gewünschte Ver-

*) Zur Geschichte der neuesten Theologie, 3. Aufl., S. 506.

söhnung zu bewerkstelligen. Denn betrachten wir zuerst den speculativen Theismus, so müssen wir fragen: wie kann denn der Speculation zugemuthet werden, gerade zu einem theistischen System zu gelangen? Ist sie freie Speculation, so muß es ihr unverwehrt sein, in Pantheismus oder in Atheismus so gut als in Theismus auszulaufen. Soll sie aber von einem Glaubensprincip ausgehen, das sie vor den Abwegen des Pantheismus und des Atheismus bewahrt, so ist man in der verzweifelten Lage, nicht zu wissen, von welchem, da man ja den ächten Kern des Christenthums noch nicht kennt, indem die historisch-kritische Forschung diesen erst aus der Schale herauszulösen hat. Auf der anderen Seite aber fragt sich bei der Kritik der Bibel, von welchem Princip sie auszugehen habe. Da es sich um die Ausscheidung des Wunderbaren handelt, so genügen offenbar die in der historischen Wissenschaft überhaupt geltenden Kriterien nicht, sondern die Kritik muß von einer bestimmten philosophischen Anschauung ansgehen. Nun hat aber der speculative Theismus dieß Princip, auf dem die historische Kritik der Bibel stehen soll, erst aufzustellen und derselben die Kriterien an die Hand zu geben. Da aber dieser selbst erst ausgebildet werden soll, so bleiben wir hier wieder rathlos. Soll aber die biblische Kritik nur nach den Principien *jeder* Kritik unbekümmert um jenen Theismus ihren eigenen Weg gehen, wo haben wir alsdann die Garantie, daß beide in *demselben* Resultate zusammenkommen? Auf diese Weise also kommt man aus dem Streite nicht heraus, und die Vermittlung zwischen Christenthum und moderner Bildung ist eine Illusion.

Sollen nun Glauben und Wissen, Christenthum und Wissenschaft unbekümmert um einander ruhig ihre Wege gehen, wie *Strauß* erklärt:*) „Also lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen, ruhig ihre Straße ziehen; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsere Philosophie; und wenn es den Ueberfrommen gelingen sollte, uns aus ihrer Kirche auszuschließen, so werden wir dieß für Gewinn achten; falsche Vermittlungsversuche sind jetzt genug gemacht; nur Scheidung der Gegensätze kann weiter führen.“ An diesen Worten ist jedenfalls anerkennenswerth die Offenheit, die sich in ihnen ausspricht, gegenüber den theologi-

*) Glaubenslehre, Bd. I., S. 356.

schen Bemäntelungen, mit denen man seinen Bruch mit dem Christenthum sich und Andern verdecken will, und wohlthuend ist ihre Klarheit gegenüber der so häufigen Verwirrung theologischer Begriffe. Recht hat ferner *Strauß* in der Verwerfung der *falschen* Vermittlungsversuche. Aber darin, daß er *jede* Vermittlung verwirft, hat er Unrecht. Die aufgestellte Frage wird einfach durch die Thatsache verneint, daß Christenthum und Philosophie einander eben *nicht* in Ruhe lassen. Von jeher begnügten sich die Wissenden nicht damit, ihre Wissenschaft als esoterische Erkenntniß in ruhigem Besitze zu haben, den Anderen ihren Glauben lassend, so lange derselbe diesen Befriedigung gewährt. Ist einmal eine Lehre in uns Ueberzeugung geworden, so drängt es uns unwillkührlich zur Mittheilung, um Andere für dieselbe zu gewinnen, und in *religiösen* Fragen gibt es am allerwenigsten ein ruhiges Nebeneinander. *Strauß* selber war ja noch nie gewillt, den christlichen Glauben unangefochten zu lassen, und das ganze Heer der Freigeister von den Vertretern strenger Wissenschaft bis herab zu den Volksaufklärern war und ist immer eifrig bemüht, den Glauben zu verdrängen und die moderne Bildung an dessen Stelle zu setzen als vollgenügende geistige Nahrung.

Eine Auseinandersetzung und Vermittlung ist also nicht zu umgehen, ist *nothwendig*. Nur muß diese der Art sein, daß in ihr die christliche Religion weder durch Herübernahme heterogener Elemente gemischt noch durch Beschneidung von fremden Standpunkten aus geschmälert wird. Die Vermittlung kann nur so hergestellt werden, daß das Christenthum in seinem wahren und vollen Gehalte belassen und vor dem wissenschaftlichen Denken gerechtfertigt wird. Das aber ist die Aufgabe, welche die Apologie oder in wissenschaftlicher Haltung die *Apologetik* zu leisten hat. Indem diese eine die christliche Wahrheit begründende Abwehr ihrer Gegensätze gibt, entspricht sie sowohl den Anforderungen des Christenthums als denen des wissenschaftlichen Denkens; sie also ist die geeignete Vermittlung, die sowohl dem Christenthum als der Wissenschaft ihr Recht läßt, die auch schon darum der Sachlage entsprechend ist, weil die christliche Religion der angegriffene Theil ist, der sich zu wehren und zu bewahrheiten hat.

Gegen diese Darlegung der Nothwendigkeit einer apologetischen Wissenschaft aus *äußeren* Gründen könnte man einwenden, eine

einzelne Wissenschaft habe das Recht der Existenz nur, wenn sie sich aus der Idee des Ganzen ergibt. Aber einmal geben wir dieß nicht zu, weil es ein verkehrter Idealismus ist, gegen das geschichtlich nothwendig Gewordene die Augen zu verschließen. Dann aber kann die Apologetik der Forderung ihrer Ableitung aus innerer Nothwendigkeit entsprechen. Innere und äußere Nothwendigkeit stehen überhaupt einander nicht entgegen; vielfach ist die letztere nur ein Ausfluß der ersteren, wie ja alles geschichtlich Gewordene auf einem geistigen Grunde ruht. So ergeben sich die einzelnen Theile der theologischen Wissenschaft, welche die geschichtliche Entwicklung herausgesetzt hat, doch nach organischer Gliederung aus dem Ganzen. Ebenso ist auch die Apologetik im Wesen der christlichen Theologie und in ihrer Stellung zu andern Wissenschaften gegründet, und die im Laufe der Zeit aufgetretenen Gegensätze waren nur die äußere Veranlassung zu der Ausbildung der die christliche Religion als die absolute begründenden Wissenschaft.

Wie alle nicht unmittelbar gewisse Wahrheit sich in irgend welcher Weise mit dem Selbstbewußtsein als dem unmittelbar Gewissen vermitteln muß, so bedarf auch das Christenthum einer solchen Vermittlung. Nur wenn dasselbe etwas Urgewisses wäre, bestände diese Nothwendigkeit nicht. Aber als von außen gegebene und geschichtlich überlieferte Religion muß es sich unserem Bewußtsein auf irgend eine Weise nahe bringen und vor demselben legitimiren, und diese Legitimation muß in der Theologie als der wissenschaftlichen Vertreterin des Christenthums ihren wissenschaftlichen Ausdruck finden. Wie die Theologie das Christenthum nach Geschichte und Lehre darzustellen hat, so hat sie demnach auch die Aufgabe, dasselbe als absolute Religion in wissenschaftlicher Untersuchung zu begründen. Und es ist das noch ganz besonders darum nothwendig, weil das Christenthum einem Gebiete angehört, das nicht nur nicht unmittelbar gewiß ist, sondern auch über dem Bereiche aller sonstigen Erkenntniß hinausliegt. Alle anderen Wissenschaften bearbeiten solche Gebiete, die, weil sie lediglich der Welt angehören, allgemein anerkannt sind. Die Theologie aber hat es mit einem Inhalte zu thun, der nicht aus dem Complex dieses Weltlebens stammt und über dieses hinausweist. Resultirt hieraus schon die Nothwendigkeit einer Begründung des Christenthums, so ergibt sich aus dem Folgenden, daß diese Be-

gründung eine apologetische sein muß. Die christliche Religion hat nicht nur einen alles zeitliche Leben überragenden Gehalt, sondern sie setzt sich als heilende Wahrheit in theilweisen Gegensatz gegen die Welt, welche sie heilen will. Die Urkunden des Christenthums anerkennen zwar die Welt in ihrer göttlichen Bestimmung; vornehmlich aber wird ihre Gottentfremdung betont, der wirkliche Zustand der Welt wird für den abnormen erklärt, der für die gesammte Welt eine Schuld begründet, welche diese nicht tilgen kann. Und wie das Christenthum sich in Gegensatz gegen die Welt stellt, so ruft es, indem es sich an das moralische Bewußtsein wendet, die Reaction des Eigenwillens gegen seine strafende Einwirkung hervor. Diese Opposition, in welcher sich das Christenthum gegen die Welt und diese gegen jenes befindet, muß sich natürlich auch auf die Wissenschaft übertragen, was, da in der Wissenschaft das Christenthum der angegriffene Theil ist, zur Apologetik führen muß.

Bedarf aber das Christenthum einer apologetischen Behandlung, so erfordert die Vollständigkeit und Gründlichkeit hiezu eine besondere Disciplin. Zwar behauptet Lechler:*) „es bedarf innerhalb des lebendigen Gemeinwesens, das die theologischen Wissenschaften bilden, keines abgesonderten Wehrstandes." Aber soll man denn die einmal nothwendige Vertheidigung des Christenthums durch alle Zweige der Theologie durchschleppen, damit man ja bei jedem Schritt rechts und links sehen muß und am positiven Aufbau gehindert wird? Und wenn das Christenthum in seiner absoluten Wahrheit gerechtfertigt werden soll, so kann dieß gewiß nicht vollständig durch sporadisch vertheilte Bemerkungen, durch gelegenheitlich angebrachte Seitenhiebe geschehen, sondern nur durch eine einheitlich zusammenhängende Nachweisung; nur auf diese Weise kann dem wissenschaftlichen Bedürfnisse Genüge geleistet werden. Wäre eine solche Behandlung nicht nothwendig, so würde die Apologetik gar nicht entstanden sein. Es kann dieselbe übrigens nicht einmal ausschließlich dem Wehrstande verglichen werden, da sie wie abzuwehren ebenso sehr auch zu begründen hat.

Ist durch das Bisherige die Nothwendigkeit einer Apologetik als selbständiger Wissenschaft für die Theologie nachgewiesen, so

*) a. a. O. S. 597.

erhebt sich aber die gewichtige Frage: Ist eine wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums überhaupt möglich? Bei dieser Frage haben wir einem bedeutenderen Einwand zu begegnen als die früher besprochenen, von theologischen Schriftstellern und von christlichem Standpunkte aus gegen die apologetische Wissenschaft erhobenen Bedenken, einen Einwand, der gegen das theologische Wissen überhaupt gerichtet ist, sofern dieses sich über die historische Kenntniß des Christenthums erheben will. Es ist dieß die schon oft ausgesprochene, am schroffsten in dem angeführten Satze von Strauß aufgestellte Behauptung eines schlechthinigen, nicht zu lösenden Gegensatzes zwischen Wissen und Glauben. Ist dieser Gegensatz richtig, so kann es natürlich keine apologetische Wissenschaft geben. Aber er ist eben nicht richtig. Kann doch die Wissenschaft selbst, sofern sie das Wesen der Dinge zu ergründen sucht, den Glauben nicht entbehren und muß, wenn sie den Gesetzen unseres Denkens folgend der großen Frage Warum? nachgeht, an einen Punkt gelangen, wo sie entweder unbefriedigt sich selbst aufgeben muß oder mit Glauben abschließt. Bisher wenigstens hat es noch kein philosophisches System gegeben, das nicht bei aller Behauptung der Voraussetzungslosigkeit doch entweder von Voraussetzungen ausgegangen wäre oder in solchen seinen Abschluß gefunden hätte. Gerade die höchsten und letzten Sätze entbehren des zwingenden Beweises. Wenn z. B. Spinoza vom Begriffe der Substanz ausgeht, um von da aus das System der Welt mathemathisch zu construiren, so ist er zu diesem Begriffe nicht auf dem Wege streng beweisenden Denkens gekommen. Zu dem Begriffe der Substanz gelangt Spinoza vom Begriffe der Ursache aus. Die gesammte Ordnung der Dinge fordert eine erste Ursache, die von nichts Anderem abhängt, ein Wesen, das keine Ursache hat außer sich selbst, also Ursache seiner selbst ist. Dieses Wesen nennt er Substanz. Eine solche Ursache aber anzunehmen, haben wir durchaus keine logische Nöthigung; vielmehr bleiben wir, allein den logischen Gesetzen folgend, mit unserem Denken im Gebiete des Endlichen. Wie aber steht es mit der kritischen Philosophie? Was sind die Postulate der praktischen Vernunft, die Unsterblichkeit, das Dasein Gottes, Anderes als Glaubenssätze? Diese höchsten Ideen sind im Bedürfniß unserer Vernunft ein Vernunftglaube nach Kant's eigenen Aus-

drücken.*) Das Hegel'sche Absolute aber, das sich in der Erscheinungswelt effectuirt, ist ebenso wenig als Spinoza's natura naturans etwas durch zwingendes Denken Bewiesenes. So streng auch von diesem Begriffe aus der Beweis geführt sein mag, dieses Princip selber ist eine Annahme. Ja Strauß selbst, der jenen Gegensatz so schroff ausspricht und allem Glauben will abgesagt haben, kann ihm doch nicht ganz den Rücken wenden. Bei der Verwerfung der biblischen Lehre von der Erschaffung der Menschen sieht er sich zu der Annahme genöthigt, die Menschen seien zu Millionen aus dem Meerschlamm entstanden. Gegen die Einwendung, warum eine ähnliche Entstehung von Menschen jetzt nicht mehr vorkomme, beruft er sich auf ungleichartige Kräfte und Verhältnisse, wodurch jene Lebensperiode von der jetzigen sich unterschieden habe. Daß aber jetzt noch wenigstens Aehnliches vorkomme, will er mit seinem berühmten Beispiele vom Bandwurm beweisen.**) Daß hier das Strauß'sche Wissen versagt hat, liegt auf der Hand. Denn die ehemals vorhandenen, unvergleichlich energischen Kräfte sind nirgends bewiesen, sind eine Annahme, und es gehört ein mindestens ebenso starker Glaube dazu, der Strauß'schen Hypothese vom Schlamm und Bandwurm beizupflichten als der biblischen Auffassung. Nur fragt sich, ob der Strauß'sche Glaube vernünftiger ist oder der christliche.

Auch die Naturwissenschaft entschlägt sich des Glaubens nicht. So streng ihre Beweise im Gebiete des empirischen Forschens sind, so hören dieselben doch auf, wenn sie dieses Gebiet überschreitet. Und sie sieht sich genöthigt, darüber hinauszugehen; wenn alle in der Erscheinungswelt selbst liegenden Gründe der Erscheinungen erforscht sind, so hat ihr Denken noch keine Ruhe; es erhebt sich die Frage nach den allen Erscheinungen zu Grunde liegenden bewegenden Kräften, nach der Grundursache der Naturphänomene. Hier aber hört das Wissen der Naturforscher auf. Oder war die Naturwissenschaft jemals im Stande, den Ursprung und Grund des Lichtes zu erklären? Die Undulationstheorie, welche die ausgebreitetste Geltung hat, kann doch nur die Art und Form der Bewegung des Lichtes erklären, nicht aber dessen Ursache. Ebenso sind die

---

*) Kritik der praktischen Vernunft, Th. I., Buch II., Hauptst. II., VIII.
**) Glaubenslehre, Bd. I., S. 682, 684.

Electricität und Magnetismus uns unbekannte Kräfte. Wenn dann Eine Grundursache für das Ganze der Erscheinungen aufgestellt wird, so ist diese nichts Anderes als Hypothese. Oder hat die Theorie der Ewigkeit der Materie, mit der die Kraft ebenso ewig gesetzt und verbunden sein soll, Anspruch, mehr zu sein? Oder ist die Atomistik, die neuerdings so viele Anhänger hat, auf soliden Beweis gegründet und mathematisch sicher? Und auf solche Hypothesen werden ganze Systeme der Welterklärung gegründet!

Da demgemäß die Wissenschaft, selbst sofern sie sich ausdrücklich gegen den Glauben verwahrt, sich demselben nicht völlig entziehen kann, und gerade in den wichtigsten Parthien, ohne es zu wollen, zu ihm greift, so könnte schon hieraus der Schluß folgen auf Berechtigung des Glaubens in Verbindung mit dem Wissen. Noch deutlicher aber ergibt sich diese aus den unserm Geiste immanenten Gesetzen. Wir wollen zwar nicht soweit gehen, mit Riggenbach schon das Zutrauen, das wir unsern Sinnen schenken, um von hier aus zur Erkenntniß der lebendigen Wirklichkeit zu gelangen, Glauben zu heißen*). Denn dieses Zutrauen macht sich unwillkürlich; wir können uns demselben nicht entziehen. Der Glaube dagegen hat seine Stätte nur im Gebiete der Freiheit, er ist ein freies Zutrauen, und wenn wir von Gesetzen des Geistes reden, welche den Glauben fordern, so sind das nur solche Gesetze, denen gegenüber die freie Entscheidung Raum hat, die den Glauben zwar fordern, nicht aber zu ihm zwingen.

Wenn das Denken, dem Gesetze der Causalität folgend, nach den Ursachen der Erscheinungen forscht, so sieht es sich nicht am Ziele, wenn es alle im Bereiche der Erscheinungen selbst liegenden Ursachen erkannt hat; vielmehr erhebt sich dann die Hauptfrage: woher alle diese einander hervorrufenden Ursachen, welches ist der Grund aller einander bedingenden Bedingungen? Diese letzte Ursache kann nicht abermals im Gebiete des Endlichen gesucht werden, sonst würde sich die nämliche Frage immer wiederholen. Hier also steht das Denken an der Grenze des Endlichen und des Unendlichen. Ein Schluß in logischer Strenge von jenem auf dieses ist nicht möglich, denn es fehlt der vermittelnde Begriff; zwischen End-

---

*) Vgl. zur Verantwortung des christlichen Glaubens von Auberlen und A., S. 8.

lichkeit und Unendlichkeit gibt es kein Drittes, in dem beide zusammenkommen. Sollen wir nun hier abbrechen und im Kreise der wechselnden Erscheinungswelt stehen bleiben? Gezwungen werden wir nicht, den weiteren Schritt zu thun; aber befriedigt sind wir damit auch nicht. Das Gesetz der Causalität will weitere Aufschlüsse, es ist ein Zug in uns, der uns weiser treibt. Sehen wir uns aber getrieben, den Schritt vom Endlichen zum Unendlichen zu thun, ohne dieß in der Form strengen Beweises zu können, so hat hier der Glaube seine berechtigte Stelle als freie, auf inneren Motiven ruhende Annahme des Unendlichen. Einen unvereinbaren Gegensatz gegen das Wissen bildet aber dann dieser Glaube darum nicht, weil das Wissen, wie wir gesehen haben, auf ihn hinweist und zu seiner Vollendung ihn fordert.

Ebenso verhält es sich, wenn wir auf Grund des Gewissenszeugnisses zum Bewußtsein des Unendlichen kommen. Diese Bezeugung des Unendlichen drängt sich uns nicht mit mathematischer Gewißheit auf, daß wir dasselbe, wenn wir nur logisch denken, annehmen müßten; wir haben, obgleich an das Gesetz des Gewissens als solches gebunden, doch die Freiheit, es als Unendliches, Göttliches anzunehmen oder nicht. Anerkennen wir aber auf Grund innerer Wahrnehmung und innerer Triebe das Göttliche und Ewige, so ist das eben wieder Glaube. Da dieser aber auf einem Wissen ruht, nämlich auf der Wahrnehmung jener Bezeugung, so kann er zum Wissen keinen Gegensatz bilden. Noch mehr: der Glaube hat nicht nur ein Wissen zur Grundlage, sondern er ist selbst wie jeder Act unseres Geistes ein Act der Intelligenz, aber nicht eine Handlung des Erkennens allein, sondern, wie die Anerkennung jeder Art durch vereinigte Thätigkeit des Denkens und Wollens sich vollzieht, so schließen sich auch im Glauben Denken und Wollen zusammen. Der Glaube ist eine Gewißheit, die, obwohl nicht durch das bloße logische Denken entstehend, doch sich nicht blind bildet, sondern auf Grund erkannter innerer Motive, die den Willen dazu bestimmen, sich zum Uebersinnlichen zu erheben.

Was vom Glauben im allgemeinen Sinne und auf seiner untersten Stufe gilt, dasselbe gilt auch von jeder höheren Stufe, auch von der höchsten, dem specifisch christlichen Glauben. Er hat dieselbe psychische Genesis, nur daß er nicht bloß auf der

Wahrnehmung einer unmittelbaren Bezeugung des Göttlichen ruht, sondern eine weitere göttliche Kundgebung, eben die specifisch christliche, vorausgesetzt, die jedoch auf Glauben nur Anspruch macht, sofern sie sich an jener unmittelbaren Bezeugung als derselben homogen, sie entwickelnd, ausbildend, bereichernd legitimirt. Dieser sich in unserem moralischen Bewußtsein kundgebenden Bewährung der christlichen Offenbarung gegenüber ist der christliche Glaube das anerkennende Verhalten, das zur Gewißheit der Ueberzeugung führt.

Aus dem Bisherigen ergibt sich klar, daß jene scharfe Scheidung zwischen Wissen und Glauben nicht berechtigt ist. Vielmehr erhebt sich auf Grund des Glaubens, wenn dessen Inhalt analysirt und denkend verarbeitet wird, ein detaillirtes Wissen über ein ganz eigenes Gebiet, über welches alles andere Forschen, auch wenn es die schärfste Logik anwendet, uns im Dunkeln läßt, das Wissen über die Religion, nicht nur über deren äußeren Erscheinung, sondern über ihren inneren Gehalt, und ist der Glaube der christliche, so bildet sich das Wissen über die christliche Religion, das wie alles andere Wissen auch zur Wissenschaft ausgebildet werden kann. Ist aber eine theologische Wissenschaft überhaupt möglich, so ist es auch möglich, der Gründe unseres Glaubens wissenschaftlich bewußt zu werden. Die wissenschaftliche Darlegung der Gründe des christlichen Glaubens ist aber die Apologetik.

Damit glauben wir erwiesen zu haben, daß der Apologetik eine Stellung im System der Theologie und der Charakter der Wissenschaft gebühre, und gehen nun zu der Besprechung der Frage, welche Stellung sie einzunehmen habe. Man hat sie in neuerer Zeit der praktischen Theologie zugewiesen, was mit der meisten Ausführlichkeit und Gründlichkeit von Düsterdieck in der angeführten Abhandlung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie geschehen ist.*) In diesen Theil der Theologie die Apologetik ein-

*) Früher ist die Ansicht ausgesprochen worden von Kienlen in seiner Abhandlung über die Apologetik und Polemik in den Studien und Kritiken. Ebenso wird sie vertreten von Hirzel, Ueber die christliche Apologetik, Zürich, 1843, vgl. S. 16. Auch die soeben erschienene Apologetik von Delitzsch, Leipzig, 1869, reiht unsere Wissenschaft in die praktische Theologie ein. Wie aber Delitzsch dennoch behaupten kann, die Apologetik sei nicht bloße Kunstlehre, ist nicht einzusehen, wird auch von ihm nicht näher erklärt, S. 33.

zuordnen, hat man sich dadurch veranlaßt gesehen, daß man sie als die Theorie der Apologie, als die wissenschaftliche Kunstlehre, wie der Beweis für die absolute Wahrheit und Würde der christlichen Religion zu führen sei, aufgefaßt hat. Ist die Apologie eine praktische Thätigkeit und verhält sich zu ihr die Apologetik als die der Praxis zu Grunde liegende Theorie, so müsse — wird erklärt — diese auch der praktischen Theologie angehören. Angenommen nun, jene Begriffsbestimmung der Apologetik sei die richtige und die Apologetik verhalte sich zur Apologie wie die Theorie zur Praxis, so wäre immer noch die Consequenz, die Apologetik zur praktischen Theologie zu rechnen, nicht gerechtfertigt. Mag die Apologie Praxis sein, so ist sie doch immerhin nicht Sache der kirchlichen Thätigkeit, sondern eine solche, die der Laie ebensowohl ausüben kann wie der Kleriker, sofern er nur die erforderlichen Kenntnisse besitzt. Die praktische Theologie hat aber nur die Theorie zu geben für die kirchliche Thätigkeit. Es ist darum ganz richtig, wenn Zöckler, welcher auch von dem Begriffe der Apologetik als der Wissenschaft von den leitenden Grundsätzen für die Vertheidigung des Christenthums ausgeht, sie doch nicht in das Gebiet der praktischen Theologie verwiesen haben will.*) Wie wir jedoch längst gesehen haben, ist die Begriffsbestimmung, von welcher hier ausgegangen wird, unrichtig, indem weder der Name dazu drängt noch die Geschichte der Apologetik diese Auffassung zuläßt. Damit fällt ihre Einreihung in die praktische Theologie von selbst weg. Nach unserem Begriffe der Apologetik muß dieselbe der rein wissenschaftlichen Theologie zugetheilt werden und kann nur in dem weitesten Sinne praktisch genannt werden, in welchem fast alle Wissenschaften praktisch sind, indem sie eine Anwendung auf das Leben finden.

Welche Stellung aber, von unserer Definition ausgegangen, die Apologetik einzunehmen habe, ist schwer zu entscheiden. Nur so viel ist ganz klar, daß sie nicht zur exegetischen Theologie gerechnet werden darf, wie von Planck geschieht, der sie der Ge-

---

*) Vgl. den angeführten Aufsatz im Beweis des Glaubens, S. 3 f. Auch Sack erklärt, a. a. O., S. 20: „Apologetik und Apologie verhalten sich wie Theorie und Praxis, ohne daß deßhalb die erstere ein Theil der praktischen Theologie würde.“

schichte des Kanons unmittelbar vorausgehen läßt.*) Als wissenschaftlicher Erweis der Absolutheit der christlichen Religion im Ganzen kann die Apologetik nicht einer einzelnen Abtheilung des Systems der Theologie zugetheilt werden, sondern sie hat der gesammten Theologie, sofern diese mehr sein will als kritische Geschichte des Christenthums, den Boden zu bereiten. Demnach hat sie ihre Stelle am Eingang des ganzen Systems einzunehmen, wohin sie von Schleiermacher gewiesen wird. Nimmt sie diese Stelle ein, so ist es ganz geeignet, sie theologische Principienlehre oder Fundamentaltheologie zu nennen, Bezeichnungen, welche Pelt gebraucht.**) Was Düsterdieck gegen diese Identificirung der Apologetik mit der theologischen Principienlehre erklärt, ist nicht im Stande, deren Berechtigung zu widerlegen. Er sagt:***) „Die theologische Principienlehre hat die Wissenschaftlichkeit der Theologie im Ganzen und aller einzelner theologischen Disciplinen im Besondern zu sichern und zu beweisen. Die Apologetik hat es mit dem Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion und zwar für die absolute Wahrheit, mithin die Allein- und Allgemeingültigkeit derselben zu thun. Jene geht also allen besonderen theologischen Wissenschaften, den Zusammenhang derselben mit der Wissenschaft überhaupt wahrend, vorauf, diese dagegen steht im Schlußtheile des Systems." Dieser Unterschied läuft aber, näher besehen, auf nichts heraus. Denn die Wissenschaftlichkeit der Theologie kann nicht dargethan werden, wenn nicht das Christenthum als das, wofür es sich ausgibt, als absolute Religion erwiesen wird. Ist aber dieser Erweis mit wissenschaftlichen Gründen gegeben, was die Apologetik zu leisten hat, so steht eben damit die Wissenschaftlichkeit der Theologie fest. Gegen die Schleiermacher'sche Stellung der Apologetik an die Spitze des ganzen Systems spricht jedoch der Umstand, daß Exegese und Kirchengeschichte ihr als Material dienen. Deßhalb wird von Andern die Apologetik vor die systematische Theologie gesetzt,†) wogegen freilich wieder das spricht, daß, wie Hagenbach sagt,

---

*) a. a. O., S. 90, 291, 363.

**) Theologische Encyklopädie, S. 377.

***) a. a. O., S. 614.

†) So von Hagenbach, Encyklopädie, S. 280. Zöckler, a. a. O., S. 4.

„Exegese und Kirchengeschichte ihrem innersten Wesen nach nicht als christlich-theologische Wissenschaften betrachtet werden können ohne eine Verständigung über das Wesen des Christenthums im Allgemeinen."*) Die Frage scheint uns nur dadurch entschieden zu werden, daß man die encyklopädische und die methodologische Betrachtung von einander trennt. Nach der ersteren Betrachtungsweise kann der Apologetik keine andere Stelle zugewiesen werden als am Eingang des ganzen Systems. Dagegen methodologisch betrachtet, setzt sie allerdings Exegese und Kirchengeschichte voraus und kommt vor die systematische Theologie zu stehen.

III. Die Methode der Apologetik.

Der Begriff der Apologetik ist bestimmt, ebenso ihre Einreihung in das Ganze der theologischen Wissenschaften. Auf welche Weise fragen wir nun drittens, wird sie ihrem Begriffe gerecht, wie kann sie ihre Aufgabe, das Christenthum vor dem wissenschaftlichen Denken als die absolute Religion zu rechtfertigen, erfüllen, welches ist ihre Methode?

Will man überhaupt den Weg des Beweises betreten, anstatt dogmatische Entwicklungen und historische Referate zu geben, und will man dabei methodisch verfahren, anstatt die verschiedenen Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion in irgend einer passend scheinenden Ordnung vorzutragen, so bieten sich zwei verschiedene Wege dar. Entweder man geht vom Einzelsubject aus und zeigt, wie das Christenthum der religiösen Anlage und dem religiösen Bedürfnisse des Menschen vollkommen entspricht, oder die Beweisführung ist die historische, indem der Nachweis geliefert wird, daß die christliche Religion durch ihre geschichtliche Erscheinung als die wahre Religion für die Menschheit sich darlege, deren religiöse Entwicklung im Christenthum ihren Abschluß gefunden habe.

Der letztere Weg ist der am meisten betretene. Schon in der alten Kirche finden wir bedeutende Versuche, durch religionsgeschichtliche Betrachtung den absoluten Vorzug des Christenthums gegen-

*) a. a. O.

über dem Heidenthum und Judenthum zu erweisen, vornehmlich in Eusebius' praeparatio evangelica und demonstratio evangetica und in Augustinus' Schrift de civitate Dei. Und in neuerer Zeit nehmen die Apologien, wenn sie mehr sein wollen, als populäre Darstellungen der Dogmatik mit Berücksichtigung der Einwände gegen jedes Dogma, diesen Gang. Auch die wissenschaftlichen Werke von Sack und Drey gehen diesen Weg; rechnet man bei diesen die dogmatischen Entwicklungen, bei Sack noch die exegetischen Erörterungen ab, was nicht eigentlich zur Apologetik gehört, so bleibt als das Wesentliche die religionsgeschichtliche Nachweisung; in dieser liegt der eigentliche Nerv des Beweises.

Gegen das historische Verfahren haben wir aber das gewichtige Bedenken einzuwenden, daß damit der Zweck der Apologetik, das Christenthum als die absolute Religion zu erweisen, nicht erreicht wird. Wird der historische Beweis in der Art geführt, daß in Vergleichung mit den übrigen Religionen die großartigen Wirkungen des Christenthums in der Geschichte, seine Bedeutung in der Culturentwicklung herausgestellt werden, so ist höchst einleuchtend, daß damit für das Christenthum nur ein relativer Vorzug, der Charakter der höheren oder im Vergleich zu den bisherigen historischen Religionen der höchsten Religion nachgewiesen wird, wobei die Möglichkeit einer noch besseren Religion immer offen bleibt. Dahin erklärt sich auch Lechler, indem er sagt:*) „auf dem empirischen Wege, durch bloße Vergleichung des Christenthums mit den übrigen Religionen, würde die Apologetik eben nur zu einem Comparativ, nämlich zu dem Resultate gelangen, daß die christliche Religion besser sei als diese oder jene mit demselben verglichene Religion, nicht aber zu dem für die apologetische Wissenschaft nothwendigen Resultate, daß das Christenthum die schlechthin beste, die absolute Religion sei".

Dasselbe gilt auch, wenn die Apologetik als philosophische Religionsgeschichte behandelt wird in der Weise, daß von der Idee der Religion ausgegangen wird und die verschiedenen Religionen als Momente der Entwicklung der Idee betrachtet werden, welche Entwicklung im Christenthum ihren Abschluß gefunden habe. Diese Behandlungsweise, welche wir schon bei Athanasius und in den

*) a. a. O., S. 652.

angeführten Schriften des Eusebius und Augustinus finden*), hat vor den erstgenannten immerhin den Vorzug größerer Wissenschaftlichkeit. Aber die Aufgabe, welche der Apologetik gestellt ist, wird damit ebensowenig gelöst. Wird das Christenthum als das letzte Glied in der Kette der religiösen Erscheinungen betrachtet, so bleibt immer noch die Frage, ob nicht die Entwicklung der religiösen Idee auf eine noch höhere Stufe sich erheben könne. Wird dabei noch die Idee der Religion aus dem Christenthum selbst entnommen, so bewegt man sich offenbar im Cirkel und der ganze Beweis fällt zusammen. Der letztere Fehler wird zwar vermieden, wenn man, wie Lechler will, nicht von einem dem Christenthum selbst, sondern der Religionsphilosophie entnommenen Begriffe der Religion ausgeht. Jedoch auch wenn man diesen Ausgangspunkt nimmt und die Lechler'sche Methode einhält, wornach die Apologetik den Beweis zu liefern hat, daß das Christenthum an der geschichtlichen Stelle, wo es eingetreten ist, als nothwendig und dem religiösen Bedürfnisse genügend sich darstelle, bleibt der Hauptfehler, daß für das Christenthum damit der Charakter der absoluten Religion nicht nachgewiesen werden kann. Das erkennt auch Düsterdieck, der gegen Lechler bemerkt:**) „Ich scheue mich nicht zu urtheilen, daß auf diese Weise eine Apologetik zu Stande kommt, welche den ihr zugemutheten Beweis in Wahrheit nicht leisten kann und welche den Charakter einer theologischen Wissenschaft nicht mehr bewahrt: jenes Erste nicht, weil aus der religionsphilosophischen Betrachtung der Geschichte sich nicht mehr ergeben kann, als daß das Christenthum an der Stelle, an der es eintrat, sein geschichtliches Recht, seine sittliche Nothwendigkeit hatte, wobei aber die Frage offen bleibt, ob nicht, wenn auch das Christenthum seinen Dienst gethan, eine neue, vollkommenere Religion nachfolgen kann; und das Zweite nicht, weil . . . . . nicht aus dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums Inhalt und Form des Beweises erhoben wird".

Wird das Ziel der Apologetik auf dem historischen Wege nicht erreicht, so sind wir auf den psychologischen gewiesen. Diese

---

*) vgl. Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Bd. I., S. 70 ff.

**) a. a. O., S. 608.

Methode ist äußerst wenig zur Anwendung gekommen. Wohl finden sich schon in den ältesten Apologien neben den Nachweisungen aus den alten Philosophen und den Beweisen aus Wundern und Weissagungen auch Hinweisungen auf den hohen sittlichen Gehalt des Christenthums und auf die Bewährung der christlichen Religion im Leben der Christen. Eine eigentlich psychologische Beweisführung aber, die auf das ursprüngliche religiöse Bewußtsein zurückgeht und darin den Anknüpfungspunkt für das Christenthnm aufsucht, finden wir nur in Tertullian's Schrift de testimonio animae und in den clementinischen Homilien, natürlich aber in nicht genügender und mehr populärer als wissenschaftlicher Weise. Auf die innere Legitimirung des Christenthums zu recurriren, ist aber so naheliegend, daß man jederzeit sich darauf berufen mußte. Und so ziehen sich denn durch die ganze Geschichte der Apologetik darauf bezügliche Bemerkungen und auch einzelne Ausführungen. Wenn alle andern Quellen erschöpft sind und das Ungenügende aller vorgebrachten Beweise sich sichtbar macht, nimmt man seine letzte Hülfe zur inneren Bewährung des Christenthums, wie dieß auch in der Berufung der alten Dogmatik auf das testimonium spiritus sancti vorliegt. Besonders in neuerer Zeit regt sich vielfach das Bedürfniß einer psychologischen Begründung des Christenthums. Wir erwähnen nur folgende Sätze von Düsterdieck: „Es kommt letzthin nicht auf einen von auswärts zu holenden Beweis an, sondern auf eine Herstellung des Inwendigen der Sache, so daß das Christenthum sich selbst an dem Gewissen der Menschen legitimiren muß"; ferner: „Das Christenthum läßt sich nicht von außen her durch danebenstehende Argumente andemonstriren, sondern in der von demselben ausgehenden Beweisung des Geistes und der Kraft liegt der wahrhaft durchschlagende Beweis für seine göttliche Wahrheit und für seinen vollkommenen Werth"*). Es genügt aber nicht an kurzer und unwissenschaftlicher Appellation und an einzelnen Bemerkungen; die Aufgabe der Apologetik kann nur erhellt werden durch ein Ganzes von psychologischer Beweisführung, und an einer solchen fehlt es uns gänzlich**).

---

*) a. a. O. S. 408, 621.

**) Der Katholik Bosen nimmt zwar in seinem „Apologetik" betitelten Buche (Freiburg, 1861), das aber in der That nur eine Apologie ist, einen

Dem Begriffe der Apologetik wird nur durch die psychologische Methode entsprochen. Soll das Christenthum als die vollkommene und absolute Religion erwiesen werden, so kann dieß nur durch den Nachweis geschehen, daß das Christenthum der religiösen Anlage des Menschen vollkommen entspricht, gerade das und nicht weniger gibt, als was diese fordert. Dabei muß natürlich statt von der Gesammtheit vom Einzelsubject ausgegangen werden, da jene nur aus den Individuen besteht und die Erscheinungen eines religiösen Verlangens der Menschheit nur die Gesammtäußerungen des in den Einzelnen vorhandenen religiösen Bedürfnisses sind; die Beweisführung ist also wesentlich die psychologische.

Diese Behandlung entspricht wie dem Begriffe der Apologetik so auch dem Christenthum selbst. Wenn eine Wissenschaft es sich zur Aufgabe macht, das Christenthum zu rechtfertigen, so kann dieß nur in einer Weise geschehen, die in diesem selbst begründet ist, indem sie denselben Weg, auf dem das Christenthum dem Einzelnen zur inneren Wahrheit wird, wissenschaftlich beschreibt. Das ist eben der psychologische Weg. Das Evangelium wendet sich sowohl in den Aussprüchen Jesu selbst als seiner Apostel an ein in Allen vorhandenes religiöses Wahrheitsgefühl und Wahrheitsbewußtsein, und will sich dadurch legitimiren, daß es es diesem als entsprechend sich erweist. So redet Jesus Matth. 6, 26 von einem Lichte, das im Menschen ist. Wer aus Gott ist, der höret Gottes Stimme, spricht er Joh. 8, 47, vgl. 18, 37. Auf dasselbe natürliche Zeugniß beruft sich Paulus in seiner Rede auf dem Areopag in Athen, Act. 17, 27—29. Ebendahin gehört, daß sich Paulus 2. Kor. 4, 2. 5. 11 auf die Bewährung des Evangeliums im Gewissen beruft *). Diese Aussagen und das ganze Verfahren, wie Jesus und

---

Anlauf psychologischer Behandlung, indem er mit dem kurzen Nachweis beginnt, daß die Hauptwahrheiten des Christenthums theils Voraussetzungen theils Consequenzen des Gewissens seien; er geht jedoch im weiteren Verlaufe des Werkes davon wieder ab. Die Apologetik von Delitzsch geht ganz richtig auf den Nachweis aus, „wie sich die Idee des Christenthums gegen pantheistische und verwandte Anschauung als entsprechend dem religiös-sittlichen Bewußtsein des Menschen erweist," ohne aber auf psychologische Argumentation genau einzugehen.

*) Vgl. Fabri, der sensus communis, das Organ der Offenbarung Gottes in allen Menschen.

die Apostel ihren Zuhörern das Evangelium nahe bringen, bezeugt, daß sie an ein vorhandenes Wahrheitsbewußtsein anknüpfen, an dem sich dasselbe legitimirt, wie ja überhaupt alle objective Wahrheit einen Anknüpfungspunkt in uns haben muß, um subjective Wahrheit werden zu können. Will nun die Apologetik dem Christenthum selbst gerecht werden, so hat sie durch Analyse unsers Bewußtseins die religiöse Anlage und das göttliche Wahrheitsbewußtsein aufzuzeigen, seine Aussagen zu entwickeln und daran die Thatsachen und Lehren der christlichen Religion zu bewahrheiten.

Indem die Apologetik das psychologische Gebiet betritt, begibt sie sich auf ein Feld, auf dem allein mit Erfolg gegen Pantheismus und Materialismus, welche wir als unsere Hauptgegensätze kennen, operirt werden kann. Ihre Argumente werden der Erfahrung entnommen. Die Thatsachen der Erfahrung aber sind unverrückbar, auf ihnen fußend kann man jedem Feinde entgegentreten. Aus der Erfahrung entnimmt auch jedes philosophische System, wenn es noch so schwindelhaft ist, Belege für seine Sätze, an der Erfahrung ist jedes zu beurtheilen. Und besonders in unserer Zeit, wo das empirische Wissen so hoch gehalten ist und so bedeutende Fortschritte macht, kann der Apologetik nur Erfolg versprochen werden, wenn sie auf dieses Gebiet eingeht, auf dem allein der größte Feind, der Materialismus, geschlagen werden kann.

Wenn wir so die psychologische Methode als die einzig richtige anwenden, so ist damit nicht gesagt, daß alles Andere, was zur Begründung der christlichen Religion gesagt werden kann, aus der Apologetik verbannt sein solle. Nein, nur das schließen wir aus, was mit dem Zweck der Apologetik nichts zu thun hat. Alles aber, was zu ihr gehört, soll seine Verwendung finden. Gerade von der psychologischen Beweisführung aus sind wir, wie dieß unsere Ausführung zeigen wird, im Stande, das ganze Gebiet der Apologetik zu beherrschen. Das ganze apologetische Material wird um die psychologische Nachweisung sich gruppiren und hat so an ihr, anstatt aggregatmäßig an einander gereiht zu werden, die systematische Zusammenfassung, den innern Halt. Insbesondere soll die Religionsgeschichte sammt den geschichtlichen Wirkungen des Christenthums zur Verwendung kommen, in der Weise, daß gezeigt wird, wie das, was die psychologische Darlegung vom Einzelnen erwiesen hat, in der Geschichte den großen, objectiven Ausdruck ge-

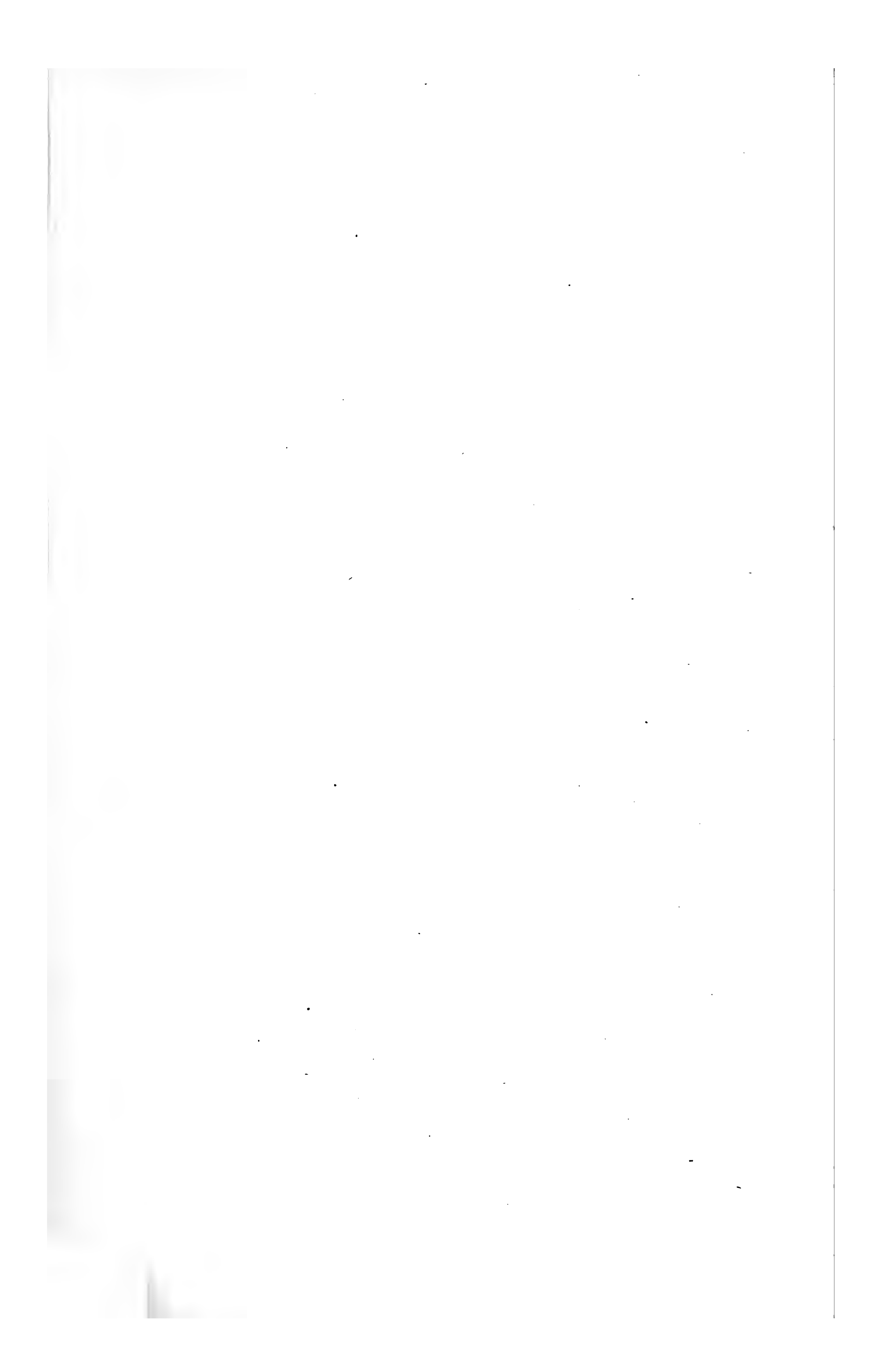
3*

funden hat. So wird die außerchristliche Religionsgeschichte uns das religiöse Vermögen und religiöse Bedürfniß, das in den Einzelnen sich regt, im Großen manifestiren. Ebenso wird, was das Christenthum für das Völkerleben geleistet hat, uns der objective Ausdruck und die concrete Veranschaulichung der inneren Bewährung des Christenthums sein, und nur, indem die großen geschichtlichen Wirkungen der christlichen Religion auf dieser ruhen, haben sie ihre innere Begründung und ihren apologetischen Werth.

Demgemäß wird der Gang unserer Apologetik, kurz angegeben, folgender sein. Es ist vor Allem im Gegensatze gegen Materialismus und Pantheismus durch anthropologische Untersuchung die religiöse Angelegtheit des Menschen zu erweisen und darzulegen, wie weit die religiöse Anlage reicht und wo ihre Entwicklung ohne besondere Offenbarung ihre Grenze hat. Damit wird die Grundlage, die alles Weitere trägt, gegeben. Der zweite Theil hat darnach die außerchristlichen Religionen darauf hin zu betrachten, ob und wie in ihnen die religiöse Anlage zur Erscheinung kommt und ob sie dem religiösen Bedürfnisse Genüge leisten. Der dritte Theil wird den Nachweis geben, daß im Christenthum die volle Befriedigung des religiösen Verlangens gefunden wird.

Erster Theil.

Anthropologische Grundlegung.



I. Der Mensch als geistiges Wesen.

Die Religion ruht auf der Geistigkeit unseres Wesens. Dem Menschen so sehr eigenthümlich, daß sich bei allen andern uns bekannten Naturwesen auch nicht die entfernteste Analogie von ihr findet, weist die Religion auf eine ganz eigenartige Ausstattung des menschlichen Wesens hin, die wir schon vorläufig als Geistigkeit bezeichnen dürfen. Die bewußte Beziehung zu einem unendlichen Wesen, worin ja im Allgemeinen die Religion besteht, hat Sinn und Werth nur, wenn unsere Natur uns als geistige Wesen über den Bereich des bloß materiellen, organischen und seelischen Lebens hinaushebt. Nur dadurch können wir uns getrieben fühlen, über das Sinnliche und Zeitliche uns zu erheben und in eine Beziehung zum Ewigen einzugehen.

Diese geistige Wesenhaftigkeit als die allgemeine anthropologische Grundlage der Religion haben wir zuerst zu begründen, bevor wir speciell die religiöse Anlage untersuchen können. Bei dieser Untersuchung haben wir den Materialismus zu bekämpfen, der die Geistigkeit und darum auch die religiöse Angelegtheit der Menschennatur leugnet und die Religion unter die menschlichen Irrthümer versetzt. Diese Richtung muß um so mehr berücksichtigt werden, als sie in wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Kreisen weit verbreitet ist und wegen der Anschaulichkeit ihrer Beweise leicht Eingang findet. Hören wir also die materialistischen Behauptungen mit ihren Beweisen, um an der Hand der Prüfung derselben zu unsern positiven Ergebnissen zu gelangen.

A. Stoff und Kraft.

Da die Psychologie des Materialismus auf dessen allgemeinen Grundsätzen ruht, so müssen wir dieser in Kurzem gedenken. Die

gesammte materialistische Weltbetrachtung läßt sich in die zwei Sätze zusammenfassen: Die Kraft ist eine Eigenschaft des Stoffes, und: Alles Leben beruht auf mechanischer Bewegung der Stofftheile. Für den ersten dieser Sätze führen wir folgende Aufstellungen von Hauptwortführern dieser Richtung an. „Die Kraft ist nichts Anderes als eine Eigenschaft des Stoffes. Eben die Eigenschaft des Stoffes, welche seine Bewegung ermöglicht, nennen wir Kraft. Die Kraft ist kein stoßender Gott, kein von der stofflichen Grundlage getrenntes Wesen der Dinge. Sie ist des Stoffes unzertrennliche, ihm von Ewigkeit innewohnende Eigenschaft. Eine Kraft, die nicht an einen Stoff gebunden wäre, die frei über dem Stoffe schwebte, ist eine ganz leere Vorstellung. Dem Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff, dem Schwefel und Phosphor wohnen ihre Eigenschaften von Ewigkeit ein."*) „Es kann eine Kraft so wenig ohne einen Stoff existiren als ein Sehen ohne einen Sehapparat, als ein Denken ohne einen Denkapparat."**) Ist aber die Kraft nur eine dem Stoffe inhärirende Eigenschaft, so ergibt sich von selbst der zweite Satz, der alle Lebenskraft negirt und alle Bewegung in der Welt auf die Einwirkung und Rückwirkung der Stofftheile zurückführt. Die genannten Vertreter der materialistischen Naturbetrachtung äußern sich darüber folgendermaßen: „Es können sich die Eigenschaften des Stoffes, wenn er in die Zusammensetzung von Pflanzen und Thieren eingeht, verändern. Die Annahme einer besonderen Lebenskraft erweist sich dadurch als völlig unnöthig. Wer von einer Lebenskraft redet, von einer typischen Kraft, oder wie man sonst den Namen verändern möge, der ist genöthigt, eine Kraft ohne Stoff anzunehmen. Eine Kraft ohne stofflichen Träger ist eine durchaus wesenlose Vorstellung, ein sinnlos abgezogener Begriff. Der einzige Grundunterschied zwischen organischer und anorganischer Materie besteht darin, daß der organische Stoff eine weit mehr zusammengesetzte Mischung besitzt. So wie der Stoff einen bestimmten Grad zusammengesetzter Mischung erreicht hat, entsteht mit der organisirten Form die Verrichtung des Lebens. Die Erhaltung jenes Mischungszustandes bei fortwährendem Wechsel

*) Moleschott, Kreislauf des Lebens, S. 321 f., 347.

**) Büchner, Kraft und Stoff, S. 4.

der Stoffe bedingt das Leben der Einzelwesen. Man beruft sich zur Vertheidigung einer eigenen Lebenskraft immer und immer wieder darauf, daß wir kein Thier und keine Pflanze zu machen vermögen. Sind wir denn im Stande, ein zusammengesetztes Mineral nach Belieben zu erzeugen, wenn wir seine Mischung auch noch so vollkommen kennen? Und doch schreibt Niemand dem Berge Lebenskraft zu."*) Ferner erklärt Büchner:**) „Unter jene mystischen und die Klarheit naturphilosophischer Anschauung verwirrenden Begriffe, welche eine an Naturkenntniß schwache Zeit ausgedacht hat und welche von der neueren exacten Forschung über Bord geworfen worden sind, gehört vor Allem der Begriff der s. g. Lebenskraft. Kaum je mag es eine Annahme gegeben haben, welche der Wissenschaft mehr geschadet hat, als die Annahme jener besonderen organischen Kraft, welche als Gegnerin der anorganischen Kräfte (Schwere, Affinität, Licht, Electricität, Magnetismus u. s. w.) auftreten und für die lebenden Wesen natürliche Ausnahmsgesetze begründen sollte, nach denen es möglich werden sollte, sich dem Einfluß und dem Wirken der allgemeinen Naturgesetze zu entziehen, ein Gesetz für sich zu bilden, einen Staat im Staate darzustellen. Die Chemie war im Stande, die organischen Körper oder stofflichen Zusammensetzungen in derselben Weise in ihre Grundelemente zu zerlegen, diese einzeln daraus darzustellen, wie sie dieses bei den nicht organischen Körpern gethan hat."

Was nun den ersten dieser beiden Sätze betrifft, so ist das stete Zusammensein von Stoff und Kraft jedenfalls zuzugeben. Einen völlig todten Stoff kennen wir nicht. Daraus aber ohne Weiteres zu schließen, die Kraft sei lediglich eine Eigenschaft des Stoffes, ist doch offenbar höchst übereilt. Es ist dieß nur eine Möglichkeit, neben welcher noch folgende zwei bestehen. Es kann auch die Kraft das Erste, Bedingende, der Stoff dagegen das Bedingte sein; ebenso ist es möglich, daß beide selbständige, coordinirte Elemente der Erscheinungswelt sind. Diese Fragen zu untersuchen, macht der Materialismus gar keine Anstrengung, sondern ohne Weiteres wird, weil Stoff und Kraft verflochten sind, der Stoff als das zu Grunde Liegende und die Kraft als dessen Eigenschaft erklärt.

*) Moleschott, a. a. O., S. 347 f.

**) a. a. O., S. 216 ff.

Die Entscheidung dieser Fragen ist nun freilich gerade dadurch erschwert, daß Stoff und Kraft nur in ihrem Ineinandersein zu unsrer Wahrnehmung gelangen. Wenn aber auch die Erscheinungswelt uns Stoff und Kraft nie gesondert darbietet, so hat man damit noch nicht das mindeste Recht, den Stoff für die Substanz und die Kraft nur für deren Accidenz oder Eigenschaft zu erklären. Will man nicht weiter forschen, sondern dabei stehen bleiben, daß Stoff und Kraft stets geeint erscheinen, so ist das allein Consequente vielmehr, daß man sich für unvermögend erklärt, beide begrifflich auseinander zu halten und ihr Verhältniß zu einander zu bestimmen.

Wir brauchen jedoch an der Möglichkeit, eine Einsicht in das Unterscheidende von Stoff und Kraft und in ihr gegenseitiges Verhältniß zu erlangen, nicht zu verzweifeln. Soviel ist einmal sicher, daß wir zwischen beiden *unterscheiden*, und wir dürfen uns nur zur Klarheit bringen, *nach welchen Merkmalen* diese ganz allgemeine Unterscheidung getroffen wird, um darnach eine wissenschaftliche Einsicht über das Verhältniß von Stoff und Kraft zu erlangen. Wie kommen wir also, fragen wir, dazu, die ganze mannigfaltige Welt des Naturlebens nach zwei Seiten zu trennen und die eine derselben Stoff, die andere Kraft zu nennen? Wir sehen uns zu dieser Unterscheidung offenbar durch die Thatsache gedrängt, daß in allem Wechsel der Erscheinungen, in aller Bewegung ein Bleibendes, Beharrliches, Massenhaftes ist, an dem eben der Wechsel vor sich geht. Wir haben in den Naturerscheinungen also eine Vereinigung von Zweifachem, dem Beharrlichen und Massiven und der Bewegung, und darum sehen wir uns genöthigt, zwei Principien anzunehmen: *die bleibende massive Grundlage der Erscheinungen und den Grund der Bewegung*; jene nennt man *Materie*, diesen *Kraft*. Mit dieser Erklärung stimmen auch die Definitionen der Naturforscher im Wesentlichen überein. Wenn z. B. *Fechner* die Materie „die allgemeinste Grundlage der Naturerscheinungen“ nennt oder „was sich dem Tastgefühle bemerklich macht, das *Handgreifliche*“, so bezeichnet er damit offenbar das Bleibende, Beharrliche, Feste. Ebenso erklären *Baumgarten* und v. *Ettingshausen*: „Sinnliche Wahrnehmungen, besonders jene, welche der *Tastsinn* vermittelt, nöthigen uns, etwas im Raume Existirendes und denselben Er-

füllendes anzunehmen. Wir bezeichnen es mit dem Worte Materie." Wesentlich dasselbe meint auch Pouillet, wenn er sagt: „Wir können uns im Raume die Undurchdringlichkeit (etwas Undurchdringliches) vorstellen, und die Undurchdringlichkeit ist die Materie. Man hat keinen Grund, zu sagen, daß die Materie zwei wesentliche Eigenschaften, die Ausdehnung und Undurchdringkeit, habe; es sind dieses nicht Eigenschaften, sondern es ist eine Definition. Man kann sich die Undurchdringlichkeit vorstellen; man nennt sie Materie und das ist Alles."*) Es ist zwar diese letztere Definition wenig zutreffend, indem allerdings Undurchdringlichkeit eine Eigenschaft ist. Was aber damit bezeichnet werden soll, ist doch das Bleibende, Starre, Feste, Massenhafte, und nur darum haben wir die angeführten Definitionen angezogen, weil daraus hervorgeht, daß, wenn die Naturwissenschaft auf eine Begriffsbestimmung der Materie eingeht, immer dasselbe nur unter anderen Namen wiederkehrt, was wir das Bleibende, Massenhafte u. s. w. nennen. Was aber den Begriff der Kraft betrifft, so versteht man darunter, wenn man überhaupt definiren und nicht nur aus der Anschauung als bekannt voraussetzen will, was Kraft ist, nichts Anderes als den Grund der Thätigkeit oder der Bewegung. Die Kraft selbst liegt außer dem Bereiche unserer Wahrnehmung, wir haben nur ihre Produkte vor uns, die Bewegung, die Thätigkeit, aus welchen wir auf das Sein eines Grundes derselben schließen, und diesen nennen wir Kraft.

Die nun gewonnenen Bestimmungen sind freilich sehr allgemein. Weiter wird aber überhaupt die Wissenschaft niemals bringen. Immerhin jedoch sind diese Abstractionen durch die Anschauung an die Hand gegeben und sie sind bestimmt genug, um die Frage, um welche es sich handelt, darnach entscheiden zu können. Ist die Materie das Beharrliche, Starre, und die Kraft der Grund der Bewegung, so haben wir hier zwei Gegensätze. Es ist demnach völlig verkehrt, die Kraft eine aus dem Wesen der Materie nothwendig sich ergebende Eigenschaft derselben zu nennen. Der Stoff ist das der Bewegung, der Thätigkeit gerade Widerstreitende, und wenn Stoff und Kraft thatsächlich vereinigt sind, so haben wir hier eben eine Vereinigung von Solchem, was sich dem eigentlichen

*) Vgl. Ulrici, Gott und die Natur, S. 16.

Wesen nach entgegensteht. Wir haben also beide als selbständige Elemente des Naturlebens zu betrachten. Mag man dieß Dualismus nennen, so nehmen wir diesen Vorwurf gerne auf uns, indem wir überzeugt sind, daß man über den Dualismus nicht hinauskommen kann, solange man nicht über das Naturleben überhaupt hinaussieht, und daß das Streben nach Monismus nur Befriedigung findet in dem Glauben an den Einen lebendigen Gott, der die Elemente geschaffen und zu Einem lebendigen System vereinigt hat.

Um den Gegensatz von Kraft und Stoff zu überwinden, stützt sich die materialistische Naturforschung vielfach auf die Atomistik.*) In den Atomen, d. h. den kleinsten, untheilbaren, ausdehnungslosen, der sinnlichen Wahrnehmung entzogenen Körpertheilchen soll die ursprüngliche Einheit von Kraft und Stoff liegen. Mit dieser Annahme wird aber rein nichts geleistet, weil es eben eine Annahme ist, für welche sich nirgends ein ausreichender Beweis findet. Sie ist auch völlig unvermögend, die Erscheinungswelt zu erklären. Es ist nicht einzusehen, wie durch Zusammensetzung des Ausdehnungslosen und Urtheilbaren die ausgedehnte und theilbare Masse entstehen könne. Insbesondere aber gibt der Materialismus, wenn er zur Hypothese von den Atomen seine Zuflucht nimmt, sich selbst auf. Denn durch die Annahme unsichtbarer Theile widerstreitet der Materialismus seinem Erkenntnißprincip: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Ist dieses Erkenntnißprincip aufgegeben, so ist ebendamit das ganze System des Materialismus aufgegeben. Der Materialist muß vielmehr mit Virchow erklären: „Der Naturkundige kennt nur Körper und Eigenschaften von Körpern; was darüber ist, nennt er transcendent, und die Transcendenz betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes.“**)

*) Daß aller Sensualismus auf Atomistik ruht, wie Fabri behauptet in den Briefen gegen den Materialismus, S. 74, ist unrichtig. Atomistische Weltanschauung und Materialismus dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Wir haben in Lotze's Mikrokosmus ein Beispiel einer dem Materialismus entgegengesetzten Weltanschauung, welche auf Atomistik ruht, und Flügel hat in der Schrift: Der Materialismus vom Standpunkte der atomisch-mechanischen Naturforschung betrachtet (Leipzig 1865), dargethan, daß die Atomistik, consequent durchgeführt, zur Annahme eines besonderen Seelenwesens und eines persönlichen Schöpfers führt.

**) Büchner, Kraft und Stoff, S. 254.

Der Gegensatz gegen den Materialismus hat schon zu der Ansicht über das Verhältniß von Kraft und Stoff geführt, daß die Kraft das Erste, Bedingende sei und der Stoff das Produkt der Kraft. So sagt Burdach:*) „Von den Körpern, die als vorhanden neben einander erscheinen, unterscheiden wir die von ihnen ausgehenden Thätigkeiten als auf einander folgende, einen vorübergehenden Eindruck auf unsere Sinne machende Erscheinungen, deren Grund wir Kraft nennen. Nun lassen die Thätigkeiten als Folge etwas Beharrliches, einen Zustand an den Körpern zurück; und da das Dasein jedes Körpers schon einen gewissen Zustand in sich schließt, so erkennen wir die Thätigkeit überhaupt als den Anfang, und die Kraft als den Grund des körperlichen Daseins an." Genauer spricht sich darüber Ulrici aus.**) Mit Evidenz glaubt er darzuthun, daß der Stoff nichts von der Kraft Verschiedenes, sondern nur deren Aeußerung sei, und stellt als Hauptsatz Folgendes auf: „Der Stoff ist an sich nichts von der Kraft Verschiedenes, sondern im Gegentheil nur die Erscheinung (Aeußerung) der Kraft, die damit hervortritt, daß die Kraft in der Natur nicht als ein unterschiedsloses Allgemeines, sondern in vielen unterschiedlichen Kraftcentris wirkt, in denen mannigfaltige Kräfte von einer einigenden Centralkraft in ihrem Bestehen erhalten werden." Zu diesem Satze kommt er durch folgende Beweisführung. Wenn man von dem abstractesten Begriffe des Stoffes ausgehe, wornach derselbe als das schlechthin Allgemeinste, als das Sein oder Seiende gefaßt wird, so müsse er die Kraft nothwendig in sich schließen. Denn „auch die Kraft ist und somit entweder dasselbe was der Stoff oder, wenn von ihm verschieden, ein Nichtseiendes (Nichts), von dessen Sein und Wirken zu reden eine offenbare contradictio in adjecto wäre." Zu demselben Resultate gelange man auch, wenn von concreten Definitionen ausgegangen werde. Wenn das Wesen des Stoffes im Handgreiflichen oder im Trägheitswiderstande bestehen solle, so sei er eben damit als Kraft gefaßt, nämlich als die Kraft der Trägheit oder das Beharrungsvermögen. Es könne auch nicht anders sein. Daß der Stoff uns überhaupt erscheint,

*) Blicke in's Leben, Leipzig 1842, Bd. I., S. 9.

**) Gott und die Natur, S. 350—357; Gott und der Mensch, Bd. I., S. 30—39.

sich uns kund gibt, setze Kraft voraus, und wie alles Sein die Kraft des Seins haben müsse, so setze auch die Existenz des Stoffes die Existentialkraft voraus.

Diese Ansicht hat immerhin mehr für sich als die entgegengesetzte der Materialisten, zum mindesten den Vorzug einiger Gründlichkeit gegenüber der Oberflächlichkeit der materialistischen Behauptung. Für die richtige aber können wir sie nicht ansehen. Geht man von der abstractesten Fassung des Stoffes als des Seins im Allgemeinen aus, so muß der Beweis darum ganz nichtig sein, weil der Ausgangspunkt falsch ist. Wird der Stoff als das Sein im Allgemeinen gefaßt, so begreift er allerdings die Kraft in sich. Diese Begriffsbestimmung ist aber so allgemein, daß sie nichts erklärt. Daß der Stoff *ist*, versteht sich von selbst. *Was* er aber ist, ist in der Definition nicht angegeben, und ohne diese Angabe ist die Definition überhaupt nichts. Ferner, die Richtigkeit dieses Begriffes angenommen, kann man unmöglich die Kraft für das Ursprüngliche, ja nicht einmal für etwas Selbständiges halten. Ist der Stoff das Sein im allgemeinsten Sinn, so fällt die Kraft unter den Begriff des Stoffes, ist also ihm untergeordnet, und so kommt man wieder bei der materialistischen Ansicht an. Wird dagegen der Stoff als Widerstandskraft gefaßt, so ist diese Definition, wenn sie auch das Richtige sagen will, doch ungenau. Es frage sich nur Jeder, ob das, was ihm die Anschauung vom Stoff bietet, durch die Erklärung, der Stoff sei Widerstandskraft oder Trägheitskraft oder Kraft der Ausdehnung, gedeckt wird, und er wird sich sagen müssen, daß immer noch etwas zurückbleibt, was bei dieser Bestimmung außer Rücksicht bleibt. Gerade das Massige, Ruhige, Starre ist damit nicht getroffen. Wenn ferner gesagt wird, der Stoff könne ohne Kraft uns nicht erscheinen, so ist dieß allerdings zuzugestehen, es beweist dieß aber nur so viel, daß die Kraft mit dem Stoffe innig verbunden ist, die Unselbständigkeit der Kraft dagegen ist damit nicht erwiesen. Eine Kraft des Seins, eine Existentialkraft setzt freilich alles Sein voraus. Ohne die Kraft des Seins könnte auch der Stoff nicht existiren. Geht man aber einmal soweit zurück, so überschreitet man überhaupt die Grenzen unserer Erscheinungswelt und wird dann die Befriedigung des Denkens nur finden in der Annahme der göttlichen Schöpferkraft, welche dem Stoff und der Kraft die Existenz gegeben und ihre Verbindung

geordnet hat. Blicken wir aber lediglich auf die Erscheinungswelt, so können wir weder dem einen noch der andern die wesentliche Selbständigkeit absprechen. Stets erscheinen uns beide Elemente innig verflochten. Die Kraft bedarf des Stoffes als des Substrates ihrer Wirksamkeit, und der Stoff bedarf der Kraft, um uns zu erscheinen. Weiter zu dringen, ist unsrer Forschungskraft versagt. Der materialistische Satz aber: „die Kraft ist nur eine Eigenschaft des Stoffes", ruht nur auf der oberflächlichsten Betrachtung, die nur den nächsten Anschein für eine im Voraus schon feststehende Weltanschauung benützt.

Daß die Kraft nicht eine bloße Eigenschaft des Stoffes, sondern ein selbständiges Element der Erscheinungswelt ist, wird sich uns noch klarer herausstellen, wenn wir den zweiten Hauptsatz der materialistischen Naturbetrachtung prüfen, den Satz, der jede Lebenskraft verwirft und alle Bewegung, alles Leben aus der Wirksamkeit der den anorganischen Stoffen inhärirenden Kräfte der Anziehung und Abstoßung, der Schwere, der Undurchdringlichkeit, des Magnetismus, der Elektricität ableitet. Denn hier kommen wir zur Betrachtung der Organismen, bei denen es nicht sehr schwer ist, die Existenz einer besondern organischen Kraft oder Lebenskraft nachzuweisen.

Fassen wir kurz die Grundunterschiede der organischen Gestaltungen von den unorganischen zusammen. Gehen wir von der äußeren Form als dem Nächsten aus, so ergibt sich sogleich folgender bemerkenswerthe Unterschied. „Die anorganischen Naturkörper sind nicht bloß dem Typus oder dem Schema nach mathematische Formen, sondern auch in ihrer ganzen Ausführung, mithin bloß von mathematischen Größen, von Flächen, Linien und Punkten begrenzt. Die organischen Naturkörper haben dagegen zwar ein mathematisches Grundthema, allein ihre äußeren Begrenzungen sind stets mathematisch unbestimmbare, wahrhaft eigenthümliche, mithin organische Flächen, und mathematische Linien fehlen ihnen ebenso gut wie mathematische Punkte als Begrenzungsantheile" *). Die Formen der Organismen erscheinen in einer Mannigfaltigkeit, welche gar nicht zu umfassen ist. Und diese Formen bilden sich nicht durch äußeres Zusammentreten der einzelnen Bestandtheile

*) Burmeister, Geschichte der Schöpfung, S. 285.

der organischen Körper, so daß sie von diesen bestimmt wären. Die organischen Körper nehmen vielmehr aus ihrer Umgebung die ihnen homogenen Stoffe auf, verwandeln sie in Zellen und Gewebe, geben ihnen die für das Ganze dienende Stellung und die der Natur des Körpers entsprechende Form. Diese Bildung geht also von innen vor sich, ist eine *Bewegung*, welche von innen heraus der äußeren Stoffe sich bemächtigt. Damit kommen wir auf einen weiteren Grundunterschied. Die anorganischen Körper erscheinen im Zustand der Ruhe und werden nur durch äußere Einflüsse zur Thätigkeit, zur Bewegung, zu Aenderungen der Form veranlaßt. Betrifft die Bewegung nicht die Körper als ganze, sondern die einzelnen Bestandtheile, aus denen sie zusammengesetzt sind, so daß Form und Mischung sich verändert, so hört das Dasein des Körpers als solcher auf. Es ist also das Bestehen der anorganischen Körper an die Beharrlichkeit gebunden; mit ihr, mit der Ruhe hört auch der Körper auf zu sein. Gerade umgekehrt verhält es sich bei den organischen Körpern. Sie befinden sich niemals im Zustande wirklicher Ruhe, sondern in steter Bewegung, und sind in ihrer Existenz an die Bewegung gewiesen, ihr Dasein ist ohne diese nicht möglich. Durch Bewegung entsteht der Organismus in seiner eigenthümlichen Gestalt, und das beständige Abgeben und Aufnehmen der Stoffe ist seine Existenz. Fortwährend verändert er seine Mischungstheile, nimmt ab und nimmt zu, und das Aufhören dieser Bewegung, des sog. Stoffwechsels, ist sein Ende.

Diese Bewegung und was durch sie bewirkt wird, die Bildung, Ernährung, das Wachsthum, die Fortpflanzung des Organismus erscheint als eine *planmäßige* und darum *zweckmäßige**). In der steten Veränderung, in welcher die Organismen sich befinden, stellt sich eine bestimmte, bleibende Form dar, zu deren Bildung und Erhaltung alle Bewegung, aller Austausch der Stofftheile dienen muß. Es liegt also den organischen Gestaltungen eine innere, ideelle Form, ein Typus zu Grunde, als der Plan, dessen Verwirklichung die eigenthümliche Mischung der Stoffe hervorbringen muß. Die Ausführung dieses Planes ist der Zweck der organischen Thätigkeit. Diese Zweckmäßigkeit läßt sich in doppelter Richtung verfolgen, indem erstens die einzelnen Theile und Functionen *inner*=

---

*) Vgl. *Ulrici*, Gott und der Mensch, I. S. 58 ff.

halb des Organismus dem Zwecke dienen und zweitens der Organismus als ganzer den äußeren Verhältnissen gemäß sich bildet. Jedes Glied hat seine eigene Aufgabe und trägt dadurch für die Erhaltung und Entwicklung des Ganzen bei, sorgt aber gerade dadurch auch für sich selbst, was wiederum dem Ganzen zu gute kommt. Ebenso wie die Theile unter einander in zweckmäßiger Uebereinstimmung stehen, ist die Organisation den äußeren Verhältnissen und Existenzbedingungen entsprechend. So haben die Thiere Schneide- und Fangzähne, die für die Ernährung auf das Zerreißen von Fleisch gewiesen sind, Krallen und Klauen, wo sie von Raub zu leben haben, Schwimmhäute, wenn sie im Wasser zu leben bestimmt sind u. s. w.*). Vorzüglich spricht sich Cuvier über diese Zweckmäßigkeit der innern und äußern Organisation aus, den wir darum hier hören wollen**). „Jedes lebende Wesen bildet ein Ganzes, ein einziges und geschlossenes System, in welchem alle Theile gegenseitig einander entsprechen und zu derselben Wirkung des Zweckes durch wechselseitige Gegenwirkung beitragen. Keiner dieser Theile kann sich verändern ohne die Veränderung der übrigen, und folglich bezeichnet und gibt jeder Theil einzeln genommen alle übrigen. Wenn daher die Eingeweide eines Thieres so organisirt sind, daß sie nur Fleisch und zwar bloß frisches verdauen können, so müssen auch seine Kiefer zum Fressen, seine Klauen zum Festhalten und zum Zerreißen, seine Zähne zum Zerschneiden und zur Verkleinerung der Beute, das ganze System seiner Bewegungsorgane zur Verfolgung und Einholung, seine Sinnesorgane zur Wahrnehmung derselben in der Ferne eingerichtet sein. Es muß selbst in seinem Gehirne der nöthige Instinct liegen, sich verbergen und seinen Schlachtopfern hinterlistig auflauern zu können. Der Kiefer bedarf er, damit er fassen kann, einer bestimmten Form des Gelenkkopfes, eines bestimmten Verhältnisses zwischen der Stelle des Widerstandes und der Kraft zum Unterstützungspunkte, eines bestimmten Umfanges des Schlafmuskels, und letzterer wiederum einer bestimmten Weite der Grube, welche ihn aufnimmt, und einer bestimmten Wölbung des Jochbogens, unter welchem er hinläuft, und dieser Bogen muß wieder eine bestimmte Stärke haben, um

*) Ulrici, Gott und der Mensch, S. 59.

**) Trendelenburg, logische Untersuchungen, Bd. II, S. 8 ff.

den Kaumuskel zu unterstützen. Damit das Thier seine Beute forttragen könne, ist ihm eine Kraft der Muskel nöthig, durch welche der Kopf aufgerichtet wird; dieses setzt eine bestimmte Form der Wirbel, wo die Muskeln entspringen, und des Hinterkopfs, wo sie sich ansetzen, voraus. Die Zähne müssen, um das Fleisch verkleinern zu können, scharf sein. Ihre Wurzel wird um so fester sein müssen, je mehr und je stärkere Knochen sie zu zerbrechen bestimmt sind, was wieder auf die Entwicklung der Theile, die zur Bewegung der Kiefer dienen, Einfluß hat. Damit die Klauen die Beute ergreifen können, bedarf er einer gewissen Beweglichkeit der Zehen, einer gewissen Kraft der Nägel, wodurch bestimmte Formen aller Fußglieder und die nöthige Vertheilung der Muskeln und Sehnen bedingt werden; dem Vorderarm wird eine gewisse Leichtigkeit, sich zu drehen, zukommen müssen, welche bestimmte Formen der Knochen, woraus er besteht, voraussetzt; die Vorderarmknochen können aber ihre Form nicht ändern, ohne auch im Oberarm Veränderungen zu bedingen. Kurz, die Form des Zahnes bringt die des Kondylus mit sich, die Form des Schulterblattes die der Klauen, gerade so wie die Gleichung einer Curve alle ihre Eigenschaften mit sich bringt; und so wie man, wenn man jede Eigenschaft derselben für sich zur Grundlage einer besondern Gleichung nähme, sowohl die erste Gleichung als ihre anderen Eigenschaften wieder finden würde, so könnte man, wenn eins der Glieder des Thieres als Anfang gegeben ist, bei gründlicher Kenntniß der Lebensökonomie das ganze Thier darstellen. Man sieht ferner ein, daß die Thiere mit Hufen sämmtlich pflanzenfressende sein müssen, daß sie, indem sie ihre Vorderfüße nur zur Stützung ihres Körpers gebrauchen, keiner so kräftig gebauten Schulter bedürfen, woraus denn auch der Mangel des Schlüsselbeines und des Akromium und die Schmalheit des Schulterblattes sich erklärt; da sie auch keine Drehung ihres Vorderarmes nöthig haben, so kann die Speiche bei ihnen mit der Ellenbogenröhre verwachsen oder doch an dem Oberarm durch einen Ginglymus und nicht durch eine Arthrodie eingelenkt sein; das Bedürfniß der Pflanzennahrung erfordert Zähne mit platter Krone, um die Samen und Kräuter zu zermalmen; diese Krone wird ungleich sein und zu diesem Ende der Schmelz mit Knochensubstanz abwechseln müssen. Da bei dieser Art von Kronen zur Reibung auch horizontale Reibung nöthig ist, so wird

hier der Kondylus des Kiefers nicht eine so zusammengedrückte Erhabenheit bilden, wie bei den Fleischfressern; er wird abgeplattet sein und zugleich einer mehr oder weniger platten Fläche am Schläfenbein entsprechen; die Schläfengrube, welche nur einen kleinen Muskel aufzunehmen hat, wird von geringer Weite und Tiefe sein". Bei dieser durchgängigen Zweckmäßigkeit des organischen Bildens hat dasselbe die weitere Eigenthümlichkeit, auf die Zukunft gerichtet zu sein. „Im Insectenei bilden sich die Verdauungsorgane, während es deren noch nicht bedarf, da die Ernährung noch durch eine auf der ganzen Oberfläche vor sich gehende Einsaugung bewerkstelligt wird, sowie die Organe der Sinne und Bewegung, von welchen im Eie ebenfalls noch kein Gebrauch gemacht werden kann; die Larve verdaut mehr, als sie zu ihrem gegenwärtigen Bestehen bedarf, denn sie muß einen Vorrath von Bildungsstoff für den künftigen Puppenzustand sammeln, wo keine Nahrung wahrgenommen wird; dieser aber bereitet hinwiederum das Leben des vollkommenen Insectes vor, welches durch Fortpflanzung neue Generationen in's Dasein ruft. Und so ist es überall im Leben: was die bildende Thätigkeit schafft, hat eine Beziehung auf die Folgezeit. — Im weiblichen Körper ist die Gestalt der einzelnen Organe, die chemische und mechanische Beschaffenheit der ganzen Substanz, die Proportion aller Lebensthätigkeiten gerade so, wie sie sein muß, um bei ungestörter Fortdauer des eignen Daseins die Entwicklung der Frucht möglich zu machen; hat der Fruchthälter sein Geschäft beendigt, so beginnen die Milchdrüsen das ihrige, um dem Neugeborenen Nahrung zu bereiten. So hat der gesammte weibliche Organismus von seiner ersten Bildung an sich vorbereitet, Stamm, Träger und Schirmer eines neuen Lebens zu werden, und seine ganze Eigenthümlichkeit ist durch einen noch in weiter Ferne liegenden Zweck bestimmt worden"*).

Man sollte glauben, gar keinem Widerspruche zu begegnen, wenn aus den angegebenen Wesenseigenthümlichkeiten der Organismen, die wir unter dem gemeinsamen Namen „Leben" zusammenfassen, auf eine eigenthümliche Kraft, die Lebenskraft, geschlossen wird. Aber man gibt uns schon die Prämissen zu diesem Schlusse nicht zu. Wenn die materialistischen Naturphilosophen auch die

*) Burdach, Blicke in's Leben, I, S. 21 f.

Bewegung, die Verwandlung der anorganischen Stoffe in Zellen und Gewebe, die eigenthümliche Formirung als charakteristische Eigenschaften der organischen Naturkörper anerkennen, so wird doch die Zweckmäßigkeit der Bildung auf's Entschiedenste geleugnet und die teleologische Naturanschauung als durch die moderne Wissenschaft für überwunden erklärt. Der Beweis hiefür wird durch die Hinweisung auf die vielen Unzweckmäßigkeiten im Naturleben geführt. Niemand könne leugnen, daß die Natur unzählige Wesen und Einrichtungen erzeugt habe, von denen ein äußerer Zweck nicht nachgewiesen werden könne. So sei namentlich nicht einzusehen, wozu die Existenz so vieler schädlichen Thiere dienen solle, oder das Heer der Krankheiten und physischen Uebel, die Grausamkeit, auf die viele Thiere und auch der Mensch angewiesen sei, um sich die Nahrung zu beschaffen. Es gäbe eine Anzahl körperlicher Formen und Organe, die völlig unnütz seien. Eine der wichtigsten Thatsachen aber, welche gegen die Zweckmäßigkeit sprechen, sei das Vorkommen der Mißgeburten*).

Diese Einwürfe betreffen vorzüglich die äußere Zweckmäßigkeit; die innere Zweckmäßigkeit dagegen steht fest, mit der Ausnahme, daß von wenigen einzelnen Organen ihre Zweckbeziehung zum ganzen Organismus nicht eingesehen wird, was schon darum wenig zu bedeuten hat, weil solche Theile nur höchst vereinzelte Ausnahmen sind. Auch lassen sich diese Einwände einfach durch die Bemerkung beseitigen, daß es der Wissenschaft überhaupt noch nicht gelungen ist, alles Einzelne zu erforschen und mit Sicherheit zu ermitteln. Im Ganzen aber steht es fest, daß der Bau und die Thätigkeit der Organismen von inneren Zwecken geleitet ist, und damit ist die Hauptsache gerettet. Mit dieser Sicherung der inneren Zweckmäßigkeit könnten wir uns für unsere Aufgabe begnügen, da es sich für uns nur darum handelt, dieß Princip der Zweckmäßigkeit als organisches Bildungsprincip zu constatiren und daraus in Verbindung mit andern unterscheidenden Charaktereigenthümlichkeiten der Organismen auf eine von innen wirkende organische Kraft zu schließen. Doch wollen wir bezüglich der Einwürfe gegen die äußere Zweckmäßigkeit Folgendes bemerken. Der Materialismus geht vom Abnormen aus und sucht davon das Normale zu erklären, was jedenfalls verkehrt ist.

---

*) Büchner, S. 91—107.

Das Abnorme ist vom Allgemeinen und Regelmäßigen aus aufzufassen, und als dieses ergibt sich jedenfalls, daß Pflanzen und Thiere mit den einzelnen Theilen ihrer Organisation, ihrer Umgebung, ihrer Nahrung u. s. w. entsprechend geartet sind. Will man dieß leugnen, so verirrt man sich in Trivialitäten und Lächerlichkeiten, wie Büchner, der behauptet: „Wenn der Hirsch lange Beine zum Laufen hat, so hat er dieselben nicht deswegen erhalten, um schnell laufen zu können, sondern er läuft schnell, weil er lange Beine hat. . . Der Maulwurf hat kurze, schaufelartige Füße zum Graben; hätte er sie nicht, es würde ihm nie eingefallen sein, in der Erde zu wühlen"*). Mit demselben Rechte könnte man sagen: „Wir haben die Kau- und Verdauungswerkzeuge nicht zum Zwecke unserer Ernährung, sondern wir ernähren uns, weil wir sie haben", was jedem Unbefangenen als Absurdität erscheinen wird. Auch die äußere Zweckmäßigkeit steht im Allgemeinen und Ganzen für jeden, der nicht von vorn herein eingenommen ist, fest. Nur muß man sie nicht in dem Sinn verstehen, wie es von den Materialisten unterstellt wird, als ob jede Blume und jedes Thier zu irgend einem Nutzen für ein anderes Wesen bestimmt wären. Das läßt sich allerdings nicht nachweisen; so hat aber überhaupt kein Vernünftiger die Zweckmäßigkeit verstanden. Die Natur hat ihren Zweck in sich selbst, in der Mannigfaltigkeit ihrer Bildungen und ihres Lebens. Durch Abnormitäten, wie die Mißgeburten, kann aber die im Ganzen einleuchtende Zweckmäßigkeit nicht gestürzt werden, sondern diese bedürfen eben einer besondern Erklärung, und wenn man diese zu geben nicht im Stande ist, so ist das allein Vernünftige, sein Unvermögen, dieß Probelm zu lösen, zuzugestehen.

Nehmen wir nun die beschriebenen Eigenthümlichkeiten der organischen Welt zusammen, so werden wir zu dem Schlusse kommen, daß die Annahme einer organischen Kraft, oder, da jene Eigenthümlichkeiten alle unter dem Begriffe des Lebens sich zusammenfassen, einer **Lebenskraft** nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu gefordert ist. Es ist doch nichts erklärt, wenn, wie es bei **Moleschott** geschieht, der Unterschied des Organischen vom Unorganischen in die mannigfaltigere Mischung der Theile gelegt wird**). Mischung der

*) S. 93.

**) Vgl. die oben angeführten Sätze aus „der Kreislauf des Lebens."

Stoffe und Leben verhalten sich nicht wie Ursache und Wirkung, sonst müßten wir durch Stoffmischung Leben zu erwecken im Stande sein. Wenn der organische Körper vom unorganischen dadurch unterschieden ist, daß mannigfaltigere Elemente in ihm vereinigt sind, so erfordert gerade diese eigenthümliche Vereinigung eine besondere Kraft, so daß wir wieder bei der alten Frage stehen, die Moleschott, anstatt zu beantworten, nur bei Seite geschoben hat. Wenn aber Moleschott entgegnet, wir könnten ja auch keinen Berg machen und kein zusammengesetztes Mineral erzeugen, ohne deshalb dem Berge Lebenskraft zuzuschreiben, so gibt er uns nur einen Beweis gegen den Materialismus an die Hand. Beruhte das Entstehen des Minerals oder des Berges nur auf äußerer Zusammensetzung der Stoffe, so müßten wir allerdings zur Fertigung von Berg und Mineral fähig sein. Daß wir's nicht sind, ist nur ein Beweis, daß auch die unorganische Welt nicht erklärt wird, wenn man nichts kennt als den Stoff, daß auch in der Sphäre des Unorganischen die Kraft das frei über und in den Stoffen Waltende ist.

Noch viel geringere Kraft haben die Einwendungen von Büchner, der wie bei seinen Auslassungen gegen die Zweckmäßigkeit des organischen Lebens unserer Anschauung einen ganz andern Sinn unterlegt. Er kämpft gegen die Annahme einer Lebenskraft, welche für die Organismen Ausnahmsgesetze begründe und willkürlich bald so bald anders wirke, was durchaus nicht die Meinung der s. g. Vitalisten ist. Eine nach Gesetzen wirkende Kraft, aus der die eigenthümlichen Erscheinungen des organischen Lebens resultiren, verstehen diese unter der Lebenskraft.

Die organischen Erscheinungen sind durch das Wirken der unorganischen Kräfte rein unerklärlich. Wollen wir uns nicht zu dem Geständnisse bequemen, daß wir das organische Leben nicht zu erklären vermögen, so sind wir auf die Behauptung der Lebenskraft gewiesen. Die Lebenserscheinungen sind so von allem der Sphäre des Unorganischen Angehörigen unterschieden, daß sie auch eine besondere Ursache voraussetzen. Wie wir aus den elektrischen Erscheinungen auf eine elektrische Kraft, aus den chemischen Erscheinungen auf chemische Kräfte schließen, so ist aus den organischen Erscheinungen das Vorhandensein der organischen Kraft zu folgern, in deren Wesen einzudringen uns ebenso versagt ist, als wir überhaupt unvermögend sind, das Wesen der Kraft in Begriffe zu

fassen. Nur so viel sehen wir aus ihrer Bethätigung, daß dieselbe nicht auf äußere Einwirkung hin erst in Thätigkeit tritt, sondern spontan wirkt, wenn auch unter Begünstigung durch äußere Einflüsse, denn die Organismen entstehen nicht durch zufällige Zusammenreihung ihrer Theile, sondern die Theile werden angeeignet, zusammengefaßt und zusammengehalten durch die Thätigkeit der organischen Kraft.

Mit diesen Erörterungen glauben wir, jene beiden Sätze des Materialismus, die dessen Grund- und Naturanschauung ausdrücken, widerlegt zu haben. Es ist erwiesen, daß der materialistische Monismus, der Alles vom Stoffe ableiten will, zur Erklärung der Erscheinungen des Naturlebens nicht ausreicht. Wir erkennen vielmehr zwei Elemente: die Kraft und den Stoff, und jene erkennen wir als in verschiedenen Strahlungen auseinandergehend: als chemische Cohäsionskraft, Schwere, elektrische Kraft u. s. w., endlich als organische Lebenskraft.

Nachdem wir damit die einseitige Stofftheorie im Ganzen überwunden haben, sind wir vorbereitet, die Selbständigkeit des Seelenlebens und der Seelenkraft gegenüber den materialistischen Einwürfen zu erweisen, und schreiten nun zur Untersuchung der psychischen Erscheinungen.

B. Leib und Seele.

Wie die materialistische Naturbetrachtung, der Kraft alle Selbständigkeit absprechend, die ganze organische und unorganische Welt einzig vom Stoffe ableitet, so wird auch alle seelische Kraft geleugnet, und die Erscheinungen des psychischen Lebens werden nur für Wirkungen der Stoffe und ihrer Mischung erklärt. Des Genaueren wird dargelegt, wie die Seele mit ihren Stimmungen, ihren Strebungen, ihrem Bewußtsein in völliger Abhängigkeit stehe vom Leibe und dessen Stoffwechsel, und insbesondere geben sich die Materialisten Mühe, die Identität von Seelen- und Gehirnleben zu constatiren.

Die genannte Richtung ist in der glücklichen Lage, eine fast unübersehbare Reihe der mannigfachsten Thatsachen als Belege für

diese Aufstellungen anführen zu können*). Die Einwirkungen der Nahrung und Witterung auf die Gemüthsstimmung und die geistige Arbeitskraft seien zu augenscheinlich, als daß an der durchgängigen Abhängigkeit der Seele vom Stoffe könne gezweifelt werden, ja, „wenn die Stoffe in gleicher Weise wieder zusammengewürfelt werden, so treten auch die seelischen Erscheinungen wieder hervor" (Vogt). Diese Abhängigkeit dessen, was man Seele nennt, vom Stoffe trete besonders hervor im Gehirn. Seine Größe, seine Form, die Art seiner Zusammensetzung sollen in geradem Verhältnisse stehen zu der in ihm wohnenden geistigen Function, und der Gedanke sei darum nichts Anderes als eine Bewegung des Stoffes im Gehirn. So zeige die vergleichende Anatomie, daß von dem Thiere der mindesten Stufe an bis hinauf zum Menschen die geistige Befähigung in genauem Verhältnisse zur Größe des Gehirnes wachse. Die Thiere mit der stärksten Hirnentwickelung (Elephant, Delphin, Affe, Hund ꝛc.) zeigen sich auch als die klügsten. Wenn von diesem allgemeinen Gesetze Ausnahmen vorkommen, so beruhe dieß darauf, daß es für die geistige Energie nicht allein auf die Größe, sondern auch auf die Form des Gehirns, seine Natur, seine chemische Zusammensetzung, die Mannigfaltigkeit und Beschaffenheit seiner Windungen ankomme. Hinsichtlich der chemischen Zusammensetzung wird vorzüglich von Moleschott der Hauptnachdruck auf den Phosphorgehalt des Gehirns gelegt. „Ohne Phosphor kein Gedanke." Mit der materiellen Entwicklung des Gehirns steige die geistige Kraft und sinke wieder mit der materiellen Rückbildung im Greisenalter. Die Superiörität des männlichen Geschlechts über dem weiblichen beruhe auf größerer Gehirnmasse. Ebenso beruhen die geistigen Differenzen zwischen den verschiedenen Menschenrassen auf den Unterschieden der Gehirn- und Schädelbildung. Fehlerhafte Bildung der Hirnschale und fehlerhafte Entwicklung des Gehirns bedingen geistigen Stumpfsinn, und der Cretinismus habe seine Ursache in Verkümmerung des Hirnes. Den Leiden des Gehirns gehen geistige Störungen zur Seite: andauernder Druck auf das Hirn wirke Verstandesschwäche, Blödsinn, Betäubung, Zerreißung der Blutgefäße und

---

*) Vgl. Büchner, a. a. O., S. 108—135. Moleschott, a. a. O., S. 364—402.

Austritt des Bluts in die Hirnmasse habe Bewußtlosigkeit zur Folge, Entzündung des Gehirns wirke Irrwahn. Alle geistigen Krankheiten ruhen auf körperlichen Störungen, besonders des Gehirns. Nehme man einem Thiere das Hirn schichtweise ab, so schwinden ebenso schichtweise die geistigen Fähigkeiten desselben. „Welchen stärkeren Beweis für den nothwendigen Zusammenhang von Seele und Gehirn will man verlangen, als denjenigen, den das Messer des Anatomen liefert, indem es stückweise die Seele herunter schneidet!" (Büchner.) Und so gipfelt denn die ganze materialistische Anthropologie in dem bekannten Satze von Karl Vogt: „Ein jeder Naturforscher wird wohl, denke ich, bei einigermaßen folgerechtem Denken auf die Ansicht kommen, daß alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Funktionen der Gehirnsubstanz sind; oder, um mich einigermaßen grob hier auszudrücken, daß die Gedanken in demselben Verhältniß etwa zu dem Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren."

Von diesen genannten anatomischen, physiologischen und pathologischen Thatsachen sind einige wohl als solche anzuerkennen, nicht aber die Folgerungen, die der Materialismus nach seiner schon mehrfach bezeichneten oberflächlichen Logik daraus zieht. Andere sind unrichtig, wenigstens in der Ausdehnung oder Allgemeinheit, welche der Materialismus ihnen zuschreibt. Endlich sind die Thatsachen einseitig zusammengestellt und bedürfen zu ihrer Ergänzung einer Reihe anderer, woraus dann auch ein anderes Resultat folgt.

Beginnen wir die Prüfung der materialistischen Aufstellungen mit der erstgenannten Behauptung, daß die geistige Fähigkeit in geradem Verhältnisse stehe zu der Größe des Gehirnes. Hierbei kann es natürlich nicht auf absolute Größe ankommen, was von den materialistischen Naturforschern selbst zugestanden wird, sonst würde bei der Vergleichung des Gehirnes einer Maus und eines Walfisches in Betreff ihrer psychischen Kraft die erstere sehr zu kurz kommen.*) Damit ist aber die ganze Hypothese des Materialismus schon niedergeworfen. Denn soll die Seele nur eine Kraftäußerung des Hirnes sein, so muß, je größer die Hirnmasse ist, desto stärker

*) Westhoff, Stoff, Kraft und Gedanke, Münster 1865, S. 99.

auch die seelische Kraft sein. Ist Letzteres nicht der Fall, so kann auch die Seele nicht bloße Kraftäußerung des Hirnstoffes sein. Kann nun die absolute Größe oder das absolute Gewicht des Hirnes nicht maßgebend für die geistige Energie sein, so sind wir auf die relative Größe angewiesen. Geben wir aber einmal zu, daß durch alle Thierreihen bis zum Menschen die geistige Befähigung der Masse des Hirnes im Verhältnisse zur Größe des übrigen Körpers genau entspreche, sowie auch, daß unter den einzelnen Individuen derselben Gattung das psychische Leben nach Maßgabe der Gehirnschwere verschieden sei, so wäre die Folgerung der Materialisten, daß die Seele nur Funktion des Hirnes sei, immer noch sehr übereilt. Denn es läßt sich dieß Verhältniß auch bei der entgegengesetzten Ansicht, wornach das Gehirn das Organ der Wirksamkeit einer immateriellen Kraft ist, sehr wohl erklären. Größere geistige Kraft, die zu einer mannigfaltigeren und intensiveren Wirksamkeit bestimmt ist, erfordert auch ein kräftigeres Organ ihrer Bethätigung, und durch diese erstarkt andrerseits das Organ, wie auch schwere und anhaltende körperliche Thätigkeit einen stärkeren Muskelbau verlangt, der dann wieder von der Thätigkeit selbst stete Kräftigung empfängt. Es läßt sich aber der Satz, daß die Stärke der geistigen Funktion in genauen Verhältnissen zum relativen Hirngewicht stehe, in der Erfahrung nicht einmal durchführen, wie Jeder ohne anatomische Kenntnisse weiß. Nicht nur das Hirn der Cretins, das krankhaft aufgetrieben sein kann, ist oft sehr groß, sondern bei geistig gesunden und gebildeten Menschen findet sich oft bei großem Kopfe geringe intellectuelle Kraft. Mag nun allerdings in der Regel hervorragendes Talent mit bedeutender Masse des Gehirns verbunden erscheinen, so lassen die vorkommenden Ausnahmen das Gesetz doch nicht in der Strenge durchführen, daß daraus die Hypothese von einer totalen Abhängigkeit des Seelenlebens von der Gehirnmasse gerechtfertigt werden könnte.

Der Materialismus gibt solche Ausnahmen zu und nimmt seinen Rückzug auf die Form des Hirnes. Besonders soll es hier ankommen auf die Menge und mannigfaltige Verschlungenheit der Windungen der Gehirnoberfläche. Je unregelmäßiger der äußere Bau des Hirnes sei, desto höher stehe geistig das Individuum. Auch hier kommt man mit anatomischen Vergleichungen nicht aus. Neben Beispielen wie das von Beethoven, dessen Gehirn noch-

mal so tiefe und zahlreiche Windungen gehabt habe als gewöhnlich, gibt es gerade entgegengesetzte. So hat das Hirn des Delphins zahlreichere Windungen als das des Menschen, und der kunstreich bauende Biber hat gar keine Hirnwindungen.*) Bei Blödsinnigen hat man schon sehr reiche Windungen und tiefe Furchen des Hirns gefunden. Auch bezüglich der Form läßt sich also eine genaue Uebereinstimmung zwischen Geisteskraft und Hirnbildung nicht erweisen.

Es soll aber noch auf die chemische Zusammensetzung des Hirnes ankommen; besonders soll von entscheidender Bedeutung der Fettgehalt und der Phosphorgehalt sein. Auch für diese Aufstellung ist jedoch der Nachweis ein ungenügender. Wenn das Hirn unter den Organen des Körpers die größte Phosphormenge enthält, wenn im Hirne des Erwachsenen eine weit größere Quantität Fett enthalten ist als in dem des Kindes, so ist damit noch nicht im Geringsten erwiesen, daß Fett und Phosphor die Gedanken erzeugen. Um diese Behauptung zu begründen, müßte vielmehr des Genaueren nachgewiesen werden, wie aus Fett und Phosphor die Gedanken sich bilden, ein Nachweis, der eben unmöglich ist, da wir nicht im Stande sind, während des Denkactes die Beziehung der Hirnstoffe zu der Denkthätigkeit zu beobachten.

Wir sehen also, daß dem Materialismus der Nachweis einer genauen Uebereinstimmung zwischen Gehirn und Seelenleben nicht gelungen ist, weder in Hinsicht auf die Größe und das Gewicht der Hirnmasse, noch in Beziehung auf die Gestalt, noch rücksichtlich der chemischen Zusammensetzung. Nach jeder dieser Seiten muß der Materialismus das Vorkommen von Ausnahmen zugestehen. Ist aber das Verhältniß zwischen Hirnbildung und Seelenfähigkeit kein genau entsprechendes, so ist die ganze Hypothese, daß die Seelenthätigkeit nur Funktion des Gehirnes sei, nicht haltbar. Denn jeder einzelne Fall, der von dieser Hypothese aus sich nicht erklären läßt, muß sie umwerfen, da sie mit dem Anspruch auf unfehlbare Allgemeingültigkeit aufgestellt wird. Die Materialisten suchen freilich das Gewicht, das in jenen nicht zu leugnenden Ausnahmen liegt, durch die Annahme zu entkräften, eine mangelhafte oder fehlerhafte Entwicklung nach der einen Richtung werde

*) Westhoff, a. a. O., S. 103.

durch eine höhere Entwicklung nach einer anderen Richtung ausgeglichen. Wie wenig Bedeutung dieß hat, geht jedoch schon aus dem Zugeständnisse hervor, das Büchner in den Worten macht: „Bestimmte Forschungen in dieser Richtung sind leider noch wenige gemacht."*) Wir sind dagegen in der Lage, auf bestimmte Thatsachen hinweisen zu können, die auch diese letzte Ausflucht des Materialismus vernichten. Wie schon angeführt wurde, kommt bei ganz hervorragender Ausbildung des Hirnes, sei es nach der Form oder nach der Masse, allseitige geistige Beschränktheit, sogar Blödsinn vor. Hätte nun die Ansicht von der Compensirung der Schwäche der Hirnentwicklung in einer Richtung durch größere Stärke in der andern Recht, so müßte in solchen Fällen entweder ein normales Verhältniß der geistigen Fähigkeit hergestellt sein oder es müßte, wie ein Fehler im Organ durch einen entgegenstehenden Vorzug compensirt wird, so auch die geistige Begabung nach der einen Seite gering, nach der andern aber um so höher sein. Aber Stumpfheit und Blödsinn wären nicht möglich.

Auch wenn wir das Verhältniß der Seelenthätigkeit zu ihrem körperlichen Organ durch die verschiedenen Lebensstufen verfolgen, worauf die Materialisten ein ganz besonderes Gewicht legen, haben wir Thatsachen an der Hand, durch welche die Behauptung einer völligen Uebereinstimmung zwischen Hirnleben und Seelenkraft in ihrer Haltlosigkeit erscheint**). Beim neugeborenen Kinde ist die Seele weniger entwickelt als ihr Organ. Dieses ist zwar noch weich, aber in allen seinen Theilen und in seiner bestimmten Form gebildet. Weit geringer ist die seelische Thätigkeit. Das Kind hat keine Vorstellung von Gegenständen, kennt seine Umgebung nicht, sein ganzes Empfinden ist dumpf und verschwommen. Hier ist doch offenbar das Hirn der Seele voraus. Der Unterschied zwischen der gereiften Geistesfähigkeit des Erwachsenen und dem dumpfen Seelenleben des Kindes ist ein unvergleichlich größerer als der zwischen der Hirnentwicklung beider. Das Vorstellen, Denken, Streben mit der Mannigfaltigkeit und Energie, die es in den Mannesjahren hat, ist so reich und complicirt, daß die Seele des Neugeboren dagegen fast als nichts erscheint. Diese eine Thatsache spricht

*) S. 110.

**) Vgl. Westhoff, S. 112 ff.

schon völlig entscheidend gegen den Luftbau der Materialisten und für unsere Ansicht von der Selbständigkeit des Seelenlebens. Das Gehirn gibt sich dadurch kund als das Organ, das als dienendes Werkzeug in seinen Grund- und Hauptzügen schon fertig ist, wenn die seelische Entwicklung erst anhebt. Dem ist es dann völlig entsprechend, daß von den ersten Wochen des Kindeslebens die Seele sich viel rascher und reicher entwickelt, als ihr körperliches Organ, das ihr der Hauptsache nach schon fertig gegeben ist. Das Gehirn entwickelt sich ganz in demselben Maaße wie die anderen Organe sehr langsam. Wie ungeheuer rasch dagegen geht die Ausbildung des Seelenvermögens vor sich! Wie reich ist schon das Vorstellungsleben, wie mannigfaltig und energisch das Streben des drei- und vierjährigen Kindes gegenüber der seelischen Armuth des Neugeboren, wie gering aber der Fortschritt der Ausbildung des Hirns! Es ist vollständig so, wie Westhoff sagt, daß die Seele als Embryo zur Welt kommt und den embryonalen Bildungsproceß, den der Körper im Mutterleib durchgemacht hat, von der Geburt an durchlebt. Der Leib einschließlich des Gehirns mußte ihm dazu bereits als fertiger gegeben sein und konnte von nun an nur langsam seiner Vollendung entgegengehen; die Seele mußte aber ihre Vermögen embryonal ganz neu erwecken und hervorbilden, um sie dann foetal im Gange des Lebens auszubilden. . . . . Also der Organismus ist fertig, wenn das junge Leben in die Welt eintritt, er bildet sich im Mutterleibe. Die Seele aber beginnt ihre Bildung erst mit dem Eintritt in die Welt und verwendet dazu die ganze Zeit bis zum Tode, das ist der Schlüssel des ganzen Seelenlebens. Die leiblichen Organe sind alle da, wenn das Kind sich von der Mutter löst; die ihnen entsprechenden Seelenvermögen harren alle noch ihrer Erweckung und Schöpfung. Wäre die Seele nur Function eines Organs im Organismus, so müßte dieses Organ auch gleich in derselben Weise fungiren, sehen, hören, tasten, denken, wollen u. s. w., wie die Lungen athmen, die Verdauungsorgane verdauen, die Nieren und die Leber absondern, die äußere Haut ausscheidet u. s. w. Von der Kindheit an bis zum Mannesalter geht dann eine solche Menge von Vorstellungen, Kenntnissen, Erfahrungen in uns ein und erstarkt die geistige Kraft zu einer solchen Intensität und zu so mannigfacher Bethätigungsfähigkeit, daß es ganz augenscheinlich ist: die Seele geht ihren eigenen Gang, wenn sie

auch ihres körperlichen Organes bedarf und zu gesunden und raschen Fortschritten an einen gewissen Grad der Kraft der Ausbildung und Gesundheit dieses Organes gebunden ist. Noch unwidersprechlicher wird diese Behauptung durch die weitere Thatsache, daß die geistige Ausbildung von geistiger Ernährung abhängt. Würde die Erstarkung und Entwicklung der Seelenkräfte lediglich vom Leibe abhängen, so müßte der Naturmensch das reichste Seelenleben besitzen. Die Männer der Wissenschaft würden dann, anstatt an den Studirtischen mühsam zu arbeiten, besser thun, in Feld und Wald den ganzen Tag Gottes freie Luft einzuathmen und gut zu essen und zu trinken; die Gedanken kämen dann von selbst*). Die seelische Ausbildung hat ihre eigenen Gesetze und unterbleibt in dem Maaße, als diese nicht befolgt werden, daher Menschen, die wild im Wald aufwachsen, beinahe wie Thiere sind. Wie wir Kenntnisse uns erwerben, wie wir unsere Ansichten und Richtungen in Politik, in Religion u. s. w. verändern, eingeschlagene Wege wieder aufgeben und in andere Bahnen einlenken, das hat mit Hirn- und Nervensystem nichts zu thun. Erziehung, Umgebung, Veränderung unserer Lage, Erfahrungen, die wir machen, Berufsgeschäfte und Lectüre, dieß in Verbindung mit unsern freien Entschlüssen sind die Factoren, aus denen sich unsere Welt- und Lebensanschauung bildet, und unsere Ansichten ändern sich, oft sehr rasch, während dem keine Aenderungen der Hirnsubstanz oder Hirnform parallel gehen.

Das Gehirn gelangt zur Höhe seiner Ausbildung viel früher als die Seele, nach Einigen schon mit dem 25. Lebensjahre, nach Andern zwischen dem 30. und 40. Dagegen ist es ausgemacht, daß die geistige Entwicklung bei diesen Terminen noch nicht vollendet ist. Noch in späteren Jahren bereichern wir nicht nur unsere Kenntnisse, erweitern den Kreis unserer Erfahrung, sondern unsere

*) „Die kalten Dachstuben, in die sich oft außer unzureichendem Brot kaum eine andere Nahrung verlor, haben unsterblichere Gedanken entstehen sehen, als bisher aus den üppigeren Mahlen moderner Talente erwuchsen, und die neue Generation, die endlich in der Zufuhr von Phosphor den Weg zu einer Steigerung der Intelligenz gefunden hat, findet zugleich einen Schatz von Erkenntnissen vor, den viele Jahrhunderte, ohne dieses Mittel zu wissen, angehäuft haben, und den mit merklicher Beschleunigung zu überbieten schwer sein wird." Lotze, Mikrokosmus, II, S. 84.

geistige Kraft gewinnt an Intensität und Ausdauer, wir werden nicht allein ruhiger und verlieren von dem Schwung früherer Jahre, sondern werden auch tiefer blickend und legen die Einseitigkeiten, Oberflächlichkeiten und Uebertriebenheiten, die früher uns anklebten, ab, was weder bei einem Stillstand noch viel weniger bei einem Rückgang der geistigen Bildung möglich wäre.

Das Greisenalter aber erscheint nicht in dem Maaße geistig arm, als eine Rückbildung des Hirnes Thatsache ist. Man stellt sich das Seelenleben im höheren Alter doch oft zu armselig vor. Ein Nachlaß der Erregbarkeit und der Productivität ist allerdings nicht zu leugnen, die Lust des Wirkens schwindet, und Ruhe breitet sich in der Seele des Greises aus. Das ist aber nicht ein Sinken des Seelenlebens im Ganzen, sonst müßte dieses Sinken schon in den Mannesjahren eingetreten sein, in welchen der Mensch auch die Erregbarkeit der Jugend nicht mehr besitzt, ruhiger und gesetzter ist. Das Seelenleben des Greises ist in anderer Beziehung um so reicher. Je weniger er von außen erregt wird und nach außen thätig ist, desto mehr lebt er nach innen, und die Ruhe und Gemächlichkeit des Alters ist der Ausdruck eines tieferen Innenlebens. Es beginnt diese Verinnerlichung schon im Mittelalter, das von den Idealen, dem ungestümen Thätigkeitsdrang und der Leidenschaftlichkeit der Affecte der Jugend sich abwendet, um die gemachten Erfahrungen zu einem Schatze der Weisheit und zu besonnenem Wirken zu verwerthen. Und diese Verinnerlichung reift als Frucht im höheren Alter, das im Bewußtsein der Nichtigkeit der menschlichen Dinge sich von den Einzelheiten des Weltlebens zurückzieht und das Erlebte zu eigener Läuterung in Beschaulichkeit anwendet. Das ist der naturgemäße Verlauf des psychischen Lebens, daß es durch äußere Eindrücke geweckt wird, an ihnen erstarkt und wächst, in der Außenwelt seine Ideale sucht, getäuscht sich nach innen wendet, in dieser Concentration erst zu fruchtbarem Schaffen gelangt, und da die Hauptaufgabe unseres Lebens die Ausbildung unserer Persönlichkeit ist, sich am Abend des Lebens in sich selbst zurückzieht und als Frucht des Lebens Ruhe und Weisheit empfängt*). Diese Entwicklung von außen nach innen ist doch etwas

*) Damit erklärt sich auch die Abnahme des Gedächtnisses im Greisenalter. Von dem Detail des Lebens hat sich der Greis abgewendet, bewahrt aber wohl den Gehalt des Durchlebten.

ganz Anderes als die Ausbildung der Hirnsubstanz und Hirnform. Die Seele geht ihren eigenen Weg, bedarf aber ihres Organes und kann nur bei gesunder Hirn- und Nerventhätigkeit sich zu gesundem und starkem Leben ausbilden. Krankheiten des Organes stören darum auch die geistige Thätigkeit und können sie ganz niederdrücken. Auf Erkrankung des Gehirnes ruht wohl auch das Kindischwerden mancher Alten. Keineswegs tritt aber in hohem Alter dieß immer ein. Man trifft ja Greise von höchstem Alter mit völlig klarem Bewußtsein. Freilich, wenn man den Begriff des Kindischseins so erweitert, wie Moleschott und Büchner, die zum Beweis, daß Newton in seinem hohen Alter kindisch war, nichts anführen können als seine Beschäftigung mit dem Propheten Daniel und der Offenbarung Johannis, dann läßt sich allerdings als allgemeine Erscheinung behaupten, daß das Alter zur Kindheit zurückkehrt. Es haben sich jedoch schon viele Männer mit den genannten Büchern abgegeben, und ein kindisch Gewordener greift nicht zu biblischen Betrachtungen, sondern zu einem Spielzeug.

Daß die geistige Verschiedenheit zwischen Mann und Weib auf verschiedener Größe des Gehirnes ruhe, ist eine Behauptung, die noch viel weniger für sich hat. Der Materialismus gesteht ja selbst zu, daß bei dem Umfang und Gewicht des Gehirns in seiner Bedeutung für die seelischen Fähigkeiten es nicht auf absolute, sondern relative Größe ankomme. Nun zugegeben, daß das Gewicht des weiblichen Gehirnes durchschnittlich sechs Unzen weniger betrage als das des männlichen, so reicht ja, wenn es auf das relative Gewicht ankommt, dieser Vergleich nicht aus, sondern es muß die Größe des weiblichen Gehirns im Verhältniß zum weiblichen Körper in Betracht gezogen werden. Da aber dieser überhaupt kleiner ist als der männliche, so ist eben auch das Hirn kleiner und der Unterschied der relativen Größe kommt so auf nichts heraus.

Was den Unterschied der Menschenrassen betrifft, so ist es jedenfalls wieder eine höchst oberflächliche Behauptung, derselbe beruhe nach seiner geistigen Seite lediglich auf körperlichen Verhältnissen, insbesondere auf der Schädelbildung. Wie wenig aus dieser auf das Vorhandensein oder das Fehlen von geistigen Fähigkeiten geschlossen werden kann, beweist die Phrenologie, die ja unendlich weit hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist. Nur das Allgemeine

läßt sich festhalten, daß Hirn und Seele im Zusammenhang stehen, daher denn niedriger stehende Racen und Nationalitäten auch bezüglich des körperlichen Organs der seelischen Thätigkeiten geringer ausgestattet sind. Daß aber der Mangel größerer geistiger Befähigung lediglich Folge der Hirn- oder Schädelbildung sei, läßt sich mit nichts erweisen.

Von diesen Betrachtungen, die vorzugsweise die Anatomie darbietet, wenden wir uns zu den pathologischen Erscheinungen. Erkrankungen des Gehirnes wirken störend auf das geistige Leben. Das ist gewiß nicht zu leugnen und kann nicht anders sein, auch wenn das Hirn nur das dienende Organ für eine selbständige Seelenkraft ist. Mit der Störung der Functionen des Organes muß auch die psychische Function gestört sein, und bei sehr gesteigerter Alteration des Hirnlebens müssen die Erscheinungen des Wahnes, der Stumpfheit, der Bewußtlosigkeit, der Ohnmacht, des Scheintodes eintreten. Das läßt sich nicht anders erwarten; aus diesen Erscheinungen aber die Folgerung zu ziehen, die Seele sei nur Function des Gehirnes, ist nur bei der bekannten Oberflächlichkeit der materialistischen Denkweise möglich. Mit demselben Rechte müßte man, weil die Thätigkeit des Hirnes vom Blutzuflusse abhängig ist und stockt oder ganz aufhört, sobald dieser unterbleibt, die wirkliche Existenz des Hirnes leugnen und es zur bloßen Erscheinung degradiren.*) Wie das Gehirn der Erregung durch das Blut bedarf, so empfängt auch die Seele Erregungen vom Gehirn, ist aber darum ebenso wenig nur Erscheinung wie jenes. Die Einwirkung krankhafter Veränderungen dieses Organs auf das Seelenleben sind aber gar nicht so bedeutend, als bei der materialistischen Hypothese erwartet werden müßte. Am interessantesten und von der meisten Beweiskraft ist hier die oft gemachte Erfahrung, daß bei fast gänzlicher Zerstörung der einen Hirnhälfte das Bewußtsein völlig ungetrübt war.**) Wäre dieses nur Eigenschaft und Aeußerung der Hirnnerven, so könnte es in solchen Fällen sich nicht in seiner Ganzheit und Ungestörtheit erhalten haben. Es ist dieß der deutlichste Beweis dafür, daß die Seele ein von ihrem Organe unab-

*) Westhoff, S. 10.

**) Solche Fälle findet man z. B. verzeichnet bei Westhoff, a. a. O., S. 52. Vgl. Schnidemacher, die Thatsache der Empfindung, 1871, S. 39 f.

hängiges Leben führt. Deßhalb kann sie, wenn dieses in einzelnen Theilen zerstört ist, ihre ganze Kraft durch die noch gesunden Parthien wirken lassen. Es ist bei der Seelenthätigkeit etwas ganz Anderes als beim Sehen oder Athmen, das auch noch in Function bleibt beim Verlust des einen Auges oder eines Lungenflügels. Denn mit dem einen noch übrigen Lungenflügel wird nicht so viel Luft geathmet wie mit beiden, und mit einem Auge sieht man nicht so viel wie mit zweien. Die Seele aber kann mit einer Hirnhälfte so viel fungiren als mit beiden. Freilich vermag sie dieß nur für ganz kurze Zeit, und bald tritt bei solchen Verwundungen Bewußtlosigkeit ein. Daß aber die Seele auch nur für eine kurze Frist durch einen Theil des Gehirnes wirken kann, das zeigt doch auf's Unzweideutigste, daß dieses nicht mehr als das Organ einer eigenen Seelenkraft ist.

Auch die Geisteskrankheiten liefern keinen genügenden Beweis für die Behauptung der völligen Abhängigkeit der Seele vom Leibe, beziehungsweise vom Gehirn. Wenn auch, wie Büchner berichtet, Roman Fischer's Zusammenstellung der Resultate aus 318 im Prager Irrenhause an Geisteskranken gemachten Sectionen ergeben hat, daß unter diesen 318 Fällen nur 32 Mal keine pathologischen Veränderungen im Gehirn und seinen Häuten und nur in 5 Leichen überhaupt keine pathologischen Veränderungen sich fanden, so ist damit noch nicht erwiesen, daß die Geisteskrankheiten immer von Gehirnleiden herrühren. Einmal sprechen dagegen schon die 32 Ausnahmen. Aber auch zugegeben, daß in allen Fällen von Gemüthskrankheit Hirnkrankheit sich fände, so fragt sich immer noch, ob letztere die Ursache der ersteren ist oder umgekehrt. Thatsache ist doch, daß plötzlicher heftiger Schrecken, anhaltende Alteration, Zerstörung lang gehegter Hoffnungen, gekränkter Ehrgeiz und andere Gemüthsaffectionen Geisteskrankheiten hervorrufen. Wenn nun solche Affecte nicht unmittelbar die Geistesstörungen verursacht haben, sondern, wie es die gewöhnliche Annahme ist, die Nerven zunächst krankhaft gestimmt und durch diese Störung des Nervenlebens erst auf die Seele gewirkt haben, so ist dieß immerhin ein Beweis von der Macht der Seele über den Leib, denn in ihr liegt die Ursache der Erkrankung.

Endlich beruft sich der Materialismus — und das ist eines seiner stärksten Argumente — auf die zum Zweck der Erforschung des

Zusammenhangs von Gehirn- und Seelenleben an lebenden Thieren gemachten Experimenten, die sogenannten Vivisectionen. Es hat sich bei diesen Versuchen, die besonders an Vögeln vorgenommen wurden, ergeben, daß bei schichtenweiser Abtragung des großen Gehirnes die Seele immer mehr in Stumpfsinn und Betäubung fiel und zuletzt völlig das Bewußtsein verlor. Mit Triumph wird nun darauf hingewiesen und erklärt, es sei deutlich, daß die Seele stückweise heruntergeschnitten werde. Westhoff hat gegen diesen Ausdruck richtig bemerkt,*) er scheine zu bedeuten, daß mit jeder Schichte der Hemisphären des Hirnes besondere seelische Fähigkeiten abgetragen werden. „Die Seele stückweise herunterschneiden, kann sich doch unbedingt nicht auf eine im Allgemeinen sich haltende Abschwächung der Energie des geistigen Lebens überhaupt, sondern eben nur auf Stücke, d. h. Theile, besondere Vermögen der Seele beziehen." So verhält es sich bei jenen Experimenten aber nicht, sondern die Seele verliert im Ganzen an ihrer Wachheit und Energie. Diese Thatsache ist nun allerdings wieder nicht zu bestreiten. Daraus aber den Schluß ziehen, daß mit der Abtragung des Hirnes die Seele heruntergeschnitten werde, kann wieder nur entweder die Leichtfertigkeit, die dem Materialismus eigen ist, oder die Voreingenommenheit, welche die Thatsachen so deutet, wie es dem zum voraus eingenommenen Standpunkte entsprechend ist. Es läßt sich ja, wenn das Gehirn das Organ des bewußten Seelenlebens ist, abermals nicht anders erwarten, als daß bei Schädigung des Organs die Seele leiden muß und, wenn das Organ genommen wird, die Seele in Bewußtlosigkeit sinken muß. Wie beim Verlust des Auges oder Ohres der Seh- oder Hörnerv nicht mehr fungiren kann, ohne jedoch seine Existenz verloren zu haben, so hört auch die Seele beim Verlust des Organes ihres Bewußtseins auf, ihr bewußtes Leben zu führen; daß sie aber aufgehört habe zu existiren, ist nicht erwiesen. Auch die Vivisectionen geben also kein anderes Resultat als den nothwendigen Zusammenhang von Seele und Leib, die Vermittlung der Seelenthätigkeit durch das leibliche Organ, was auch wir nicht bestreiten und noch kein Vernünftiger geleugnet hat.

Wir sind dem Materialismus im Bisherigen Satz für Satz

*) S. 69 f.

gefolgt und haben seine Schlüsse als übereilt, seine Anschauung als oberflächlich erkannt, und neben den Thatsachen, welche für die durchgängige Abhängigkeit des Seelenlebens vom Leibe angeführt werden, haben wir schon mancher gedacht, welche deutlich für die Selbständigkeit der Seele sprechen. Noch viel sprechenderen Thatsachen begegnen wir, wenn wir dem psychischen Leben in seiner Eigenthümlichkeit näher treten.

Vor Allem müssen wir hier der Erfahrung gedenken, daß nicht nur der Leib auf die Seele wirkt, Veränderungen in der leiblichen Sphäre von solchen im psychischen Gebiete begleitet werden, sondern auch die Seele auf den Leib wirkt. Bekannt sind die Wirkungen der Gemüthserregungen auf Nerven und Blut. Schrecken macht uns erblassen, anhaltende Traurigkeit bringt unseren ganzen Organismus zurück. Aufregung bringt das Blut in Wallung, das Herz klopft stärker, der Puls geht schneller. Freude strahlt aus unserem Gesichte wieder, und anhaltende ruhige freudige Gemüthsstimmung wirkt erhaltend und fördernd auf die leibliche Kraft und Gesundheit. Zorn und Schaam machen uns erglühen, auf Aerger folgt Gallenerguß, auf Eckel Erbrechen. Besonders auffallend ist die Erscheinung, daß lebhafte Einbildung einer Krankheit die Krankheit selbst erzeugen kann. So erzählt Dommerich*) den merkwürdigen Fall, daß ein gesunder, nicht hypochondrischer, gebildeter Mann durch die Furcht, von einem tollen Hund angesteckt zu sein, die Erscheinungen der Krankheit an sich hatte und durch eine Vorlesung über die hydrophobia imaginaria plötzlich geheilt wurde. Hier war also sowohl Krankheit als Genesung von Seelenzuständen abhängig. Wenn die Materialisten solche Thatsachen zu Gunsten ihrer Theorie verwenden, so ist dieß nicht nur ein neuer Beweis für ihre Oberflächlichkeit, sondern zugleich auch sehr naiv. Der Zusammenhang zwischen Leib und Seele wird hier auf's Neue bestätigt, aber die Action geht von der seelischen Seite aus, und der Leib erfährt sie.

Ebenso bekannt ist die Fähigkeit, die leiblichen Affectionen zu beherrschen. Ein körperliches Organ kann sich der Erregung durch ein anderes nicht entziehen. Dagegen hat unsere Seelenkraft das Vermögen, die körperlichen Triebe nieder zu halten. Wir können

*) Bei Westhoff, S. 24 f.

der körperlichen Stimmung zum Trotze durch innere Anstrengung die Sammlung zu geistiger Arbeit erringen und bewahren. Ueber Aufregungen durch Getränke können wir Herr sein, wenigstens bis auf einen gewissen Grad, und die Nüchternheit, die Sokrates, wenn er ganze Nächte durchzechte, bewahrte, war der Erfolg seiner geistigen Herrschaft über leibliche Irritationen. Man sieht hier, daß sich die Seele eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Leibe bewahrt: der deutlichste Beweis für deren Eigenexistenz.

Betrachten wir die psychischen Functionen in ihrem eigenthümlichen Wesen, so springt in die Augen, daß wenn auch Zusammenhang, so doch gar keine wesentliche Gleichheit zwischen ihnen und den körperlichen Functionen besteht. Offenbar sind psychische Vorgänge, wie Empfinden, Denken u. s. f. etwas wesentlich Anderes als körperliche Functionen; wir finden in allen Functionen des Organismus nichts, das mit geistigen Acten verglichen werden könnte. Soll daher die Behauptung, die Erscheinungen des psychischen Lebens seien lediglich Producte organischer Thätigkeiten, mit Recht aufgestellt werden können, so müßte jedenfalls, da sie allem Anscheine widerspricht, ein genauer Nachweis gegeben werden. Die materialistischen Naturforscher unterlassen dieß gewöhnlich und begnügen sich, die Thatsache des Zusammenhangs körperlicher Functionen mit geistigen Vorgängen zu constatiren, worauf dann der Machtspruch gegründet wird: „Alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, sind nur Functionen der Gehirnsubstanz" (Vogt). Burmeister macht eine Ausnahme, indem er wenigstens den Versuch unternimmt, seinen Satz, daß Nervenkraft und Seelenkraft identisch seien, zu beweisen. Er läßt sich also vernehmen:*) „Könnte nachgewiesen werden, daß die Nervenkraft und die geistige Kraft identische Kräfte sind, so wäre damit ein großer Schritt vorwärts geschehen; denn dann könnten wir mit Recht behaupten, daß die Seelenkräfte ganz ebenso Kraftäußerungen einer bestimmten materiellen Grundlage sind wie die Kräfte überhaupt, und daß die Seele ohne ein solches materielles Fundament weder existire noch überhaupt bestehen könne. Wir halten jenen Beweis nicht für schwierig. Die Nervenkraft ist wirklich

*) Geologische Bilder zur Geschichte der Erde und ihrer Bewohner, I. Bd. Die Seele und ihr Behälter, S. 259 ff.

dasselbe, was die Seelenkraft ist, also die Nervenmaterie die Trägerin des Geistes im Organismus. Zuvörderst spricht für uns die allgemeine Annahme. An sich wollen wir darauf keinen großen Werth legen; die allgemeine Annahme kann so gut irren, wie die Ansicht einzelner Menschen dem Irrthum unterliegt; aber wir sind hier in dem besonderen Fall, daß die genaueste wissenschaftliche Untersuchung, die strengste Empirie zu demselben Resultate führt, und darum legen wir der allgemeinen Annahme dießmal einigen Werth bei. Die Nervenkraft äußert sich, ohne daß bemerkbare Veränderungen in der Nervenmaterie vorgehen; sie ist eine Kraft, die gleich der Schwerkraft von der Materie in jedem Zustande ausgeht und nicht erst durch besondere Verrichtungen hervorgerufen wird. Gerade so die Seelenkräfte. Wir sehen dieselben nie in totaler Ruhe, die Seele ist immer thätig; denn sie kann einzig und allein durch Thätigkeit zur Erscheinung kommen.... Darin besteht ja das Wesen der Nervenverrichtung, zu wirken ohne scheinbare Activität; die Action der Nerven ist nie an sich, sondern stets erst aus der Wirkung zu entnehmen".

Diese Argumentation Burmeisters hat schon darum wenig Gewicht, weil die Nerventhätigkeit ein uns noch sehr wenig bekanntes Gebiet ist. Die physiologische Forschung hat es nicht weiter gebracht, als zu der Erkenntniß, daß durch die Nerven Empfindung und Bewegung vermittelt werden; was aber mit dem Nerven dabei vorgeht, weiß die Physiologie nicht anzugeben; sie wird es auch nie so weit bringen, da die Untersuchung des Nerven denselben zerschneiden, seine Thätigkeit also aufheben müßte. Was aber Burmeister in dem Angeführten nachgewiesen hat, das ist doch nur eine Aehnlichkeit der Aeußerung der Nerventhätigkeit und der Seelenthätigkeit; in beiden sind nur die Wirkungen sichtbar, nicht aber die Thätigkeit selbst, und beide sind fortwährend wirksam. Wegen dieser Aehnlichkeit beide für identisch zu erklären, geht aber ebenso wenig an und ist ebenso oberflächlich, wie wenn aus dem Ineinandergreifen seelischer und organischer Functionen geschlossen wird, daß die Empfindungen und Gedanken vom Organismus hervorgebracht werden.

Wird ein genauerer Vergleich zwischen Nerventhätigkeit und Seelenthätigkeit angestellt, so ergibt sich ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen beiden, gegen den jene Aehnlichkeit des Wirkens

zum unbedeutenden Moment herabsinkt. Die Nerventhätigkeit ist eine Bewegung. Ob man nun ein besonderes Nervenfluidum oder einen elektrischen Strom als das die Thätigkeit der Nerven Vermittelnde annimmt, in beiden Fällen ist die Thätigkeit der Nerven Bewegung. Und wenn man keiner dieser Annahmen der Naturforscher beipflichtet, so steht immerhin fest, daß die Nervenwirkungen auf Bewegungsvorgängen ruhen. Wenn der Nerv einen empfangenen Reiz von seinem Ende bis zum Centrum im Gehirne fortleitet, so findet hier offenbar Bewegung statt. Soll nun die Identität von Nerven- und Seelenkräften bewiesen werden, so könnte dieß nur durch den Nachweis geschehen, daß die Seelenthätigkeit ebenfalls in Bewegung bestehe. In der That hat ein namhafter Vertreter des Materialismus, der aber später seinen materialistischen Standpunkt wieder aufgegeben hat, Czolbe, die bewußte Thätigkeit als Bewegung gefaßt.*) Zu dieser Auffassung kommt er, indem er den Versuch macht, das Bewußtsein physiologisch zu erklären, durch folgende Betrachtung: „Alle geistigen Thätigkeiten, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe u. s. w. sind nicht nur subjectiv, d. h. Theile unserer Seele oder unseres Innern, sondern auch objectiv, d. h. Abbildungen der Außenwelt. Die Philosophen nennen diese Vereinigung unseres Innerlichen mit dem Aeußerlichen Identität des Subjects und Objects; und es scheint darin allein die allen geistigen Thätigkeiten gemeinsame Beschaffenheit oder Qualität, welche man Bewußtsein nennt, zu bestehen. Unter Identität des Subjects und Objects eine Einheit zu verstehen, die gleichzeitig einen Unterschied, d. h. Zweierlei enthalte, wäre ein innerer Widerspruch, ein Absurdum. Der Unterschied in einer Einheit kann deßhalb nur ein zeitlicher, bei einer Thätigkeit nur ihr Ausgangs- und Endpunkt sein. Es folgt hieraus nothwendig, daß die eigenthümliche Qualität psychischer Thätigkeiten oder ihr Bewußtsein nur darin bestehen kann, daß in jedem Punkte derselben ihr Anfang und Ende (ihr Anfang und Ziel) zusammenfallen oder identisch sind. Vom Standpunkte des Materialismus, der das Uebersinnliche ausschließt und nur Anschauliches zuläßt, — ergibt sich mithin als der einzig mögliche und sonach nicht willkürliche, sondern nothwendige Begriff von bewußter Thätigkeit: die

*) Die Entstehung des Selbstbewußtseins, 1855, S. 75 f.

in sich selbst zurücklaufende Bewegung. Denn jeden Punkt derselben kann man als ihren Anfang und zugleich als ihr Ende betrachten. Das Gehirn nun ist ein complicirter Apparat, der sich dazu eignet, gewissen, durch die Sinne in ihn sich fortpflanzenden Bewegungen eine in sich zurücklaufende Richtung zu geben, was wohl nur als Leitung in einer kreisförmigen Linie oder als Rotation denkbar ist." Diese ganze Deduction ist so gesucht, daß sie uns schon ohne nähere Betrachtung gegen sich einnimmt. Geht man aber näher auf sie ein, so stellt sich heraus, daß sie völlig nichts leistet. In der That, wer von dieser Erklärung Licht erhält über das, was man Bewußtsein, Denken u. s. w. nennt, dessen Geist verdiente alle Bewunderung. Wir glauben aber, daß Czolbe selbst durch diese Auseinandersetzung in seinem Verständniß psychischer Phänomene um keinen Schritt weiter gekommen ist. Schon der Ausgangspunkt der Deduction, die sogenannte Identität des Subjects und Objects, ist, wie Czolbe diese auffaßt, falsch. Von der Identität des Subjects und Objects kann nur dann die Rede sein, wenn wir uns selbst Gegenstand unseres Bewußtseins sind, wenn unser Denken auf sich selber reflectirt. Wird aber ein Aeußerliches vorgestellt, wovon Czolbe redet, so findet eine Identität von Innerlichem und Aeußerlichem, von Subject und Object offenbar nicht statt. Um nun von der vermeintlichen Identität des Subjects und Objects, die mit Bewegung rein nichts zu thun hat, doch zur Bewegung zu kommen, wird diese als Rotationsbewegung oder als Einheit des zeitlich Geschiedenen, des Anfangs- und Endpunktes aufgefaßt. Dagegen ist aber klar, daß, wenn ein Aeußeres uns im Bewußtsein innerlich wird, sich von Rotationsbewegung keine Spur findet. Der Ausgangspunkt der Bewegung ist da das äußere Object, von welchem die Reizung des Nerven ausgeht, die sich durch Empfindung zum Bewußtsein fortpflanzt. In dieser Bewegung hat man eine gerade Linie, keine kreisförmige, und von Identität des Ausgangs- und Endpunktes findet das Gegentheil statt.

Sehen wir aber von dieser geschraubten Erklärung Czolbe's, die nur als Beispiel, zu welcher Unnatur der Materialismus führt, ein Interesse hat, ab, so kann es sich allerdings fragen, ob die psychischen Thätigkeiten nicht wie die Nerventhätigkeit ebenfalls Bewegungsvorgänge sind. Halten wir uns, um diese Frage zu

entscheiden, an das Thatsächliche, so ist gewiß nicht zu bestreiten, daß unser Bewußtwerden der äußeren Dinge und ihrer Einwirkungen auf uns auf Bewegung ruht. Die Sinnesempfindungen sind an Bewegungen der Luft, an Schwingungen gebunden, und wenn der Nerv einen empfangenen Reiz bis zum Gehirn fortleitet, so ist dieß, wie wir schon gesehen haben, ebenfalls eine Bewegung. Daraus aber zu schließen, daß das Bewußtsein selbst Bewegung sei, geht nur bei der Schnelligkeit des Denkens, welche den Materialisten allein eigenthümlich ist.

Was ist denn Bewegung? Allgemein versteht man unter Bewegung Ortsveränderung.*) Ein Ding bewegt sich, heißt: es bleibt nicht ruhend an Einem Orte, sondern durchläuft eine Reihe von Orten. Durch die Bewegung geht also eine Veränderung mit dem Dinge vor, welche sich lediglich auf die äußere Lage desselben bezieht, nicht auf seine Qualität oder innere Beschaffenheit. Wenn also auch Bewegungsvorgänge Bedingungen des Bewußtwerdens sind, so ist dieses dadurch allein nicht erklärt, sondern setzt nur Etwas voraus, zu dessen innerem Wesen das Bewußtsein gehört. Nicht einmal die Sinnesempfindungen, so sehr sie von Bewegungen abhängen, sind durch diese allein erklärlich. Die Empfindungen der Farbe, des Tones, der Wärme u. s. w. sind doch etwas ganz Anderes als Schwingungen oder Wellenbewegungen, die unsere Sinne treffen und durch die Nerven zum Gehirn geleitet werden, sonst müßten wir sie auch als Bewegungen empfinden, nicht aber in der eigenthümlichen Qualität der Töne, Farben u. s. w. Es geschieht hier offenbar etwas Neues, durch Bewegung rein Unerklärliches. Ebenso ist es mit dem Bewußtwerden. Mag es auf äußeren Eindrücken ruhen, die ohne Bewegung nicht möglich sind, das Bewußtwerden selbst ist unmöglich, ohne daß ein Anderes hinzutritt, das die empfangenen Eindrücke zu den eigenthümlichen Vorgängen und Zuständen verwendet, die man Bewußtwerden, Denken, Bewußtsein, Wissen nennt.

Nüchterne Physiologen gestehen auch unumwunden die Unmöglichkeit, Empfindung und Bewußtsein aus rein physischen Vorgängen abzuleiten, ein. So sagt Fick**): „Mag man vom Zu-

*) Vgl. Flügel, der Materialismus, S. 2 ff.

**) Lehrbuch der Anatomie und Physiologie der Sinnesorgane, S. 3; bei Ulrici, Gott und der Mensch, S. 87 ff.

sammenhange des Leiblichen und Geistigen glauben, was man will, die Empfindung und Wahrnehmung, als solche betrachtet, ist und bleibt ein immaterieller Hergang. Wenn etwa ein Vertreter der sogenannten materialistischen Anschauungsweise sagen wollte, eine Empfindung sei nichts Anderes als eine bestimmt gestaltete Molecularbewegung im Hirn, so könnte er damit doch nichts Anderes meinen, als daß jede bestimmte Empfindung an eine bestimmte materielle Bewegung im Hirn geknüpft sei, — oder daß allemal im Reiche des geistigen Geschehens eine bestimmte Empfindung eines bewußten Subjectes dann ist, wenn im Reiche materiellen Geschehens eine bestimmte Bewegung in so und so gelagerten Nervenelementen ist." Ebenso spricht sich Ludwig aus:*) „Die Umstände, durch deren Zusammenwirken die Empfindung entsteht, sind noch so gut wie unbekannt. . . . . Die weitergehende Zergliederung der Empfindungsacte gibt zu erkennen, daß sich jede Empfindung noch mit etwas ganz Besonderem verknüpft, nämlich mit der Vorstellung. Denn niemals empfinden wir den erregten Nerv im Gehirn, sondern außerhalb desselben und zwar bei allen Sinnen nach gewissen Richtungen und Ausdehnungen hin. Diese unter allen Umständen der Empfindung beigefügten Zusätze können aber, wie es scheint, ganz unmöglich begriffen werden aus der Nervenerregung. Hält man mit der zuletzt erwähnten Thatsache zusammen, daß dieselben Erregungszustände der Nerven bei Menschen von verschiedener Ausbildung Empfindungen von verschiedenen Eigenthümlichkeiten erwecken und gar daß der Mensch im Traum, in der Trunkenheit, in sogenannten Gemüthskrankheiten ꝛc. ohne die entsprechenden Nervenerregungen zu den lebhaftesten Empfindungen gelangt, die man gemeinhin mit dem Namen der Traumbilder, Visionen, Hallucinationen ꝛc. belegt, so könnte es fast scheinen, als sei die Empfindung etwas von den Nerven insofern Unabhängiges, als zu ihrer Entstehung die Nervenerregung gar nicht nothwendig sei, sondern die Nerven nur eine der möglichen Veranlassungen zur Empfindung abgeben, mit Einem Worte dieselbe nur erregen."

Die niedrigsten Thiere, wie die Infusorien und Polypen, haben

*) Lehrbuch der Physiologie des Menschen, 2. Aufl., S. 592 f. Vgl. Ulrici, a. a. O., S. 90 f.

gar kein Nervensystem, gleichwohl aber Empfindung und Bewußtsein, da sie willkürliche Bewegung zeigen, gegen Eindrücke anziehend oder abstoßend sich verhalten. Hier haben wir einen ganz unmittelbaren Beweis dafür, daß das Seelenleben nicht aus dem Nervenleben resultirt, daß es selbständig ist. Die hierin liegende Instanz gegen die materialistische Anschauung sucht Burmeister jedoch durch die Bemerkung zu entkräften,*) diese Thiere der untersten Stufe seien auch nur des Bewußtseins, nicht aber bestimmter Vorstellung fähig, letztere mit Erinneruug u. s. w. sei an ein isolirtes Nervensystem gebunden. Das ist nun allerdings gewiß, daß bei allen höher ausgebildeten Thieren die Seelenthätigkeit an ein mehr oder weniger ausgebildetes Nervensystem als sein Organ gewiesen ist. Aber immerhin ist das Bewußtsein, wenn es auch den niedrigsten Grad der Bestimmtheit und Klarheit hat, doch wenigstens psychischer Art, und es ist also eine psychische Kraft und Aeußerung, wenn auch der untersten Stufe, ohne Nervensystem da. Ob das Bewußtsein jener am niedrigsten stehenden Thiere bestimmt oder unbestimmt, entwickelt oder unentwickelt sei, darauf kommt es im Wesentlichen nicht an. Die Hauptsache ist das, daß Bewußtsein ohne Nerven möglich ist, sonach auch Seelenleben ohne Nervenleben, und die Seele muß eine eigenthümliche Kraft sein, die sich nur der körperlichen Organe als der Werkzeuge ihrer Bethätigung bedient.

Dasselbe Resultat erlangen wir auch bei der Betrachtung des Menschen und der höher organisirten Thiere, die mit einem isolirten Nervensysteme ausgerüstet sind. Die Nerven, so verschieden ihre Wirksamkeit sein mag und so verschiedenen Zwecken sie dienen mögen, sind substantiell und formell einander ganz gleich. Die sensibeln Nerven sind völlig ebenso construirt wie die motorischen, der Gehörnerv bietet keine andere Zusammensetzung und keine andere Gestalt dar als der Gesichtsnerv**). Es ist auch diese Thatsache vom materialistischen Standpunkte aus nicht zu begreifen; ihr Licht erhält sie nur durch die Annahme, daß nicht die Nerven Empfindung und Bewegung verursachen, sondern dieselben nur vermitteln, daß eine von ihnen verschiedene Kraft in ihnen als ihren Organen zu den ihr eigenthümlichen Zwecken wirkt, im entgegengesetzten Falle

*) A. a. O., S. 265 ff.

**) Ulrici, a. a. O., S. 102 f.

müßte die verschiedene Wirkungsweise der Nerven auch in verschiedener Substanz und Form beruhen.

Völlig entscheidend aber ist endlich der Umstand, daß wir in jedem Augenblick eine Menge Nervenreizungen empfangen, welche uns gar nicht zum Bewußtsein kommen. Durch Aufmerksamkeit können wir unsere Wahrnehmungskraft auf Einen Punkt richten und für alle anderen Einwirkungen blind und taub sein. Offenbar also ist die Aufmerksamkeit eine andere Thätigkeit als die der Nerven und beruht auf einer andern Kraft, und sind bewußtes Leben und Nerventhätigkeit zwei verschiedene Gebiete.*)

Durch eine unübersteigliche Kluft ist also Alles das, was dem seelischen Leben angehört, von der Materie, ihren Kräften und Bewegungen getrennt. Das Empfinden, Wollen, Denken beseelter Wesen ist etwas wesentlich Anderes als was der äußere Naturlauf uns darbietet, und mit derselben Nothwendigkeit, mit der wir aus der Eigenthümlichkeit der organischen Gestaltungen auf eine organisirende Lebenskraft schließen mußten, sehen wir uns auch genöthigt, die geheimnißvollen Erscheinungen eines mehr oder weniger bewußten Innenlebens auf besondere Kräfte zurückzuführen, die man, da jene Erscheinungen unter dem gemeinsamen Namen des Seelenlebens zusammengefaßt werden, psychische Kräfte nennt. Nur eine Ausflucht dürfte sich gegen diese Annahme bieten, welche Lotze erwähnt**) in folgenden Sätzen: „Kann aus denjenigen Eigenschaften, um deren willen wir die Materie Materie nennen, das Auftreten eines geistigen Zustandes nicht abgeleitet werden, was hindert uns, in den körperlichen Elementen noch neben jenen Eigenschaften einen Schatz inneren Lebens anzunehmen, der unserer Aufmerksamkeit sonst entgeht und eben nur in dem, was wir geistiges Leben nennen, Gelegenheit zur Aeußerung findet? Warum soll der Materie als einem beständig todten Stoffe gegenüber alle geistige Regsamkeit in das besondere Wesen einer Seele verdichtet werden, die ihrerseits der Eigenschaften entbehrte, mit denen die körperlichen Elemente sich in der Natur Geltung verschaffen? Könnte nicht der sichtbare Stoff unmittelbar ein doppeltes Leben führen, als Materie nach außen erscheinend und keine Fähigkeit verrathend als die mechanischen Eigenschaften, die

---

*) Vgl. Ulrici, a. a. O., S. 115.

**) Mikrokosmus, I., 163 f.

wir kennen, innerlich dagegen geistig bewegt, den Wechsel seiner Zustände empfindend und mit Strebungen die Wirksamkeit begleitend, deren allgemeine Gesetzlichkeit er freilich nicht mit Freiheit zu ändern vermag?" Doch dieser Ausweg, so günstig er scheint, kann nicht genügen, wie Lotze weiter in folgenden Worten sagt: „Ein Doppelwesen würde dieser empfindende und strebende Stoff immer bleiben; so sehr er auch in der Einheit seines Wesens die Eigenschaften der Materialität und die der Geistigkeit zusammenhielte, so unvergleichbar würden sie doch immer bleiben, und nie würden wir aus einer Veränderung seiner materiellen Zustände die Nothwendigkeit ableiten können, daß seine geistige Seite folgerecht eine entsprechende Veränderung erleiden müßte. Er würde zwei Entwicklungsreihen erfahren, aus deren keiner ein Uebergang in die andere denkbar wäre; äußerlich zusammengefaßt würden wohl thatsächlich die Glieder der einen Reihe denen der andern entsprechen, aber auch hier würde die materiale Veränderung nur deshalb eine geistige nach sich ziehen, weil sie auf der andern Seite dieses Doppelwesens die geistige Natur schon vorfände, welche sie wecken kann; nie würde auch hier die Welt des Bewußtseins als eine selbstverständliche Folge aus der Welt der Bewegungen hervorgehen. . . . . . Sind in demselben Stoffe zwar thatsächlich, aber doch unableitbar auseinander die Eigenschaften der Materialität und der Geistigkeit vereinigt, so wird alle auf die einzelnen Erscheinungen gerichtete Untersuchung die Veränderungen der physischen Seite dieses Doppelwesens doch nur als Veranlassungen für das Hervortreten auch der geistigen Zustände fassen können. Sie würde so zwischen beiden keinen wesentlich engeren Zusammenhang finden als wir, wenn wir dieselbe Trennung im Größeren wiederholen und das lebendige Individuum als die Vereinigung einer Seele mit einem System körperlicher Elemente betrachten."

Man wird gegen diese Erledigung der Frage nichts Triftiges einwenden können. Selbst wenn die geistigen Kräfte als der Materie inhärirend angenommen werden, so sind es eben doch **geistige** Kräfte, als solche wesentlich unterschieden von allen sonstigen Kräften und Wirkungsweisen der Materie. In jedem Falle also sehen wir uns genöthigt, nach dem Satze vom zureichenden Grunde auf besondere psychische Kräfte als Erklärungsgründe der psychischen Erscheinungen zurückzugehen.

In verschiedenen Thätigkeitsweisen gehen die Erscheinungen des Seelenlebens auseinander, und darnach haben wir auch verschiedene Kräfte als deren Grund vorauszusetzen. Diese verschiedenen psychischen Kräfte haben wir aber auf eine Einheit zurückzuführen. Denn so verschieden auch die psychischen Thätigkeiten sind, so stehen sie doch in innigem Zusammenhang und steter Wechselwirkung. Die Gefühle, die uns durchziehen, regen den Willen zu Strebungen an und erzeugen Gedanken um Gedanken. Letztere wirken nicht minder auf das Fühlen und Wollen; und dieses erregt Gefühle, Stimmungen und Mißstimmungen und ist der Impuls des Denkens. Bei dieser engen Beziehung der Seelenfähigkeiten zu einander, wornach zwischen den einzelnen Acten des Fühlens, Denkens, Wollens keine scharfe Grenze gezogen werden kann, indem diese, obgleich unterschieden, doch unmittelbar in einander überfließen, haben wir eine einheitliche Seelenexistenz anzunehmen, deren verschiedene Aeußerungen jene Seelenvermögen sind. Es ist eine und dieselbe Seele und zwar die ganze Seele, welche in jenen Wirkungsweisen nur nach verschiedenen Seiten ihr eigenthümliches Wesen bethätigt.

Der gewichtigste Grund für diese Annahme ist aber die Einheit des Bewußtseins. Die manchfaltigsten Vorgänge und Zustände unsers Innern sind in dem Bewußtsein des Einen Ich vereinigt. Längst gehabte Gefühle und Vorstellungen tauchen aus der Vergessenheit wieder hervor und werden mit den gegenwärtigen in Einem Bewußtsein zusammengefaßt, das in dem unübersehbaren Heere der verschiedenartigsten Gedanken, Stimmungen, Strebungen u. s. w., in dem fortwährenden Wechsel unsers innern und äußern Lebens in seiner Einheit sich erhält als der feste Punkt, der Alles, was auf dem Schauplatz unsers Seelenlebens vorgeht, zusammenschließt. Diese Einheit des Bewußtseins ist eine feststehende Thatsache, die nicht bestritten werden kann. Sie ist aber unerklärlich ohne die Einheit eines Seelenwesens. Unmöglich kann sie nur das Product der einzelnen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. sein. Die verschiedenen psychischen Kräfte und deren Functionen für sich können nur einzelne Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. erzeugen, nicht aber die Sammlung derselben in Ein Bewußtsein bewirken. Diese setzt vielmehr einen festen Punkt voraus, der sie sammelt. Es braucht übrigens die Einheit unseres Seelenwesens

nicht erst aus der Einheit unseres Bewußtseins erschlossen zu werden; in dieser liegt vielmehr jene schon unmittelbar. Wenn wir von Einheit des Bewußtseins reden, so verstehen wir darunter nicht nur ein Bewußtsein, in welchem die verschiedenen Erscheinungen des bewußten Lebens gesammelt werden, sondern auch das Bewußtsein von unserm einheitlichen Wesen selbst, das ebenso wie jenes ein Factum ist. In allem Wechsel unseres Fühlens, Denkens und Wollens haben wir das Bewußtsein des Einen, bleibenden Ich, an dem der Wechsel sich vollzieht. Damit ist die Existenz eines einheitlichen Wesens als des Princips alles Empfindens, Fühlens, Denkens und Wollens selbst eine Thatsache, und dieses Wesen ist es, was man Seele nennt. Dieses unmittelbar gegebene Bewußtsein der Einheit unseres Ich als des bleibenden, von allem materiellen und organischen Dasein unterschiedenen Mittelpunkts unseres Lebens ist auch der Grund, warum die allgemeine Meinung von jeher die Existenz eines besonderen Seelenwesens angenommen hat. Diese allgemeine Meinung hat schon für sich einen hohen Werth; denn sie bildet sich nicht grundlos, sondern ruht in jedem Falle auf nicht gering zu achtenden Eindrücken. Aber allerdings hat schon Manches in der allgemeinen Meinung Geltung gehabt und lange Zeit sich behauptet, was sich bei genauerer Betrachtung als ein, freilich naheliegender, Irrthum auswies. Wir sind darum für unsere Annahme eines besonderen Seelenwesens durch die allgemeine Meinung nicht geschützt; es könnte diese gerade hierin sich geirrt haben. Wie wir aber gesehen haben, führt die wissenschaftliche Forschung, wenn sie auf die psychischen Erscheinungen genauer eingeht und nicht von der Absicht des Zerstörens ausgeht, zu dem allgemeinen Glauben wieder zurück, an dem nur eine oberflächliche Betrachtungsweise rüttelt, die, das Ganze außer Acht lassend, sich nur an einzelne, für eine bestimmte Tendenz besonders verwendbare Thatsachen hält.

Es steht uns also nicht nur als ein aus Thatsachen sich ergebender und zu deren Erklärung nothwendiger Schluß, sondern auch als Thatsache selbst fest, daß den von allen materiellen und organischen Erscheinungen wesentlich unterschiedenen psychischen Phänomenen ein besonderes seelisches Wesen zu Grunde liegt. Die Seele haben wir demgemäß zu fassen als ein immaterielles Wesen, das als ein wesentlich Neues über allem übrigen Dasein erhaben

ist. Da aber die seelischen Phänomene mit einem organischen Leibe und dessen Functionen in innigem Zusammenhange und steter Wechselwirkung stehen und zu Einem Lebenssystem verbunden sind, so haben wir die Seele als das Princip dieses geeinigten psychischen und organischen Lebens zu betrachten. Wie durch die organische Lebenskraft die Organismen als wesentlich höhere Gebilde über das unorganische Leben erhoben sind, die materiellen Stoffe aber und die mit diesen verbundenen unorganischen Kräfte zu ihrem Dienste verwenden, so steht die organische Kraft sammt den ihr untergeordneten Stoffen und unorganischen Kräften der Seele als dem höheren Princip zu Dienste zur Bildung und Erhaltung des Leibes als räumlichen Ausdruckes und Werkzeuges der Seele.

Auf einen noch tiefer liegenden Begriff der Seele zurückzugehen, ist nicht möglich; wir müssen unsere weitere Kenntniß des Seelenlebens auf dessen Erscheinungen in der Bethätigung der Seelenkräfte beschränken. Ebenso ist die Beziehung der Seele zum Leibe nicht genauer zu fassen, als wir es eben angegeben haben; wir können nur in einzelnen Erscheinungen diese Beziehung näher verfolgen, wobei aber Vieles stets unerklärt bleiben wird. Insbesondere sind die Annahmen eines Seelenatoms oder eines Seelenfluidums u. dgl. zu verwerfen. Es sind dieß haltlose Hypothesen, die nichts erklären und immer mehr oder weniger zum Materialismus zurückzuführen.

C. Seele und Geist.

Die Existenz des Seelenwesens ist erwiesen, aber auf den Unterschied zwischen Menschen- und Thierseele noch nicht eingegangen. Wir haben im Bisherigen fast ausschließlich von der Menschenseele gehandelt und nur vorübergehend der Thierseele gedacht, da es uns um die Lehre vom Menschen zu thun ist. Wenn wir aber den Menschen als geistiges Wesen prädiciren wollen, so müssen wir auf die genauere Untersuchung des Unterschiedes zwischen Menschenseele und Thierseele eingehen.

Die specifische Eigenthümlichkeit der Menschenseele im Unterschiede von der thierischen liegt nun zwar im Großen und Ganzen anschaulich vor, ist aber im Einzelnen und Genaueren doch nicht

so leicht nachzuweisen, da unleugbar vom Thiere zum Menschen sich einzelne Annäherungen finden, eine Thatsache, welche der Materialismus eifrigst benützt, um die Grenze zu verwischen und den Unterschied zwischen Mensch und Thier nur als einen relativen hinzustellen. Auch bei dieser Untersuchung also haben wir mit dem Materialismus zu verhandeln.

Da materialistischer Seits die Seelenphänomene nur als Aeußerungen des Nervenlebens angesehen werden, so ergibt sich als einfache Consequenz, daß Menschen- und Thierseele der Qualität nach nicht unterschieden seien. Alles Leben soll nur Aeußerung der dem Stoffe eigenthümlichen Kraft sein; darnach kann das psychische Leben nur Manifestation der Kraft sein, die den Nervenstoffen eigen ist. Der menschliche Körper mit seinen Nerven besteht wesentlich aus denselben Elementen wie der thierische; darum kann nach dieser Ansicht das Seelenleben des Menschen kein absolut anderes sein als das der Thiere. Nur „die Verbindung der Nervenfasern zu einem Ganzen ist eine andere im Thiere als im Menschen und darum auch das Gesammtnervenleben oder Seelenleben bei beiden ein verschiedenes. Indessen kann diese Verschiedenheit nur als eine relative nachgewiesen werden; die absolute Differenz der thierischen und menschlichen Seele besteht in der Einbildung, sie ist ein Ausdruck des menschlichen Hochmuths, mit dem er so gerne sich über die ganze übrige Schöpfung zu erheben pflegt. Nicht zufrieden, der edelste, schönste und beste Theil des Geschaffenen zu sein, verlangt er auch, aus einem anderen Material zu bestehen, und während alles Uebrige untergeht, allein der ewigen Fortdauer sich zu erfreuen." So läßt sich Burmeister vernehmen*). Er läßt übrigens den relativen Unterschied in sehr weitem Sinne gelten, indem er den Menschen nicht blos bezüglich des Grades seiner Seelenkräfte die Thiere überragen läßt, sondern ein besonderes Seelenvermögen ihnen zuschreibt: „Hiernach wollen wir indessen keineswegs die totale Identität der Seelenanlagen des Menschen mit denen der Thiere behaupten; wir wissen sehr wohl, daß ein wesentlicher Unterschied im Mangel der Vernunft auf der einen und ihrer Anwesenheit auf der anderen Seite stehen bleibt. Vernunft ist das Vermögen, sich der Gründe für die Erscheinungen bewußt werden,

*) Geologische Bilder, Bd. I., S. 271.

über die Ursachen aller Dinge nachdenken und die nicht gegebenen Ursachen aus den gegebenen Erscheinungen ableiten zu können. Den verschiedenen Grad der Schärfe, womit das geschieht, nennen wir Verstand. Beide Eigenschaften der menschlichen Seele haben die Thiere nicht."*) Dieses Zugeständniß hebt eigentlich die materialistische Behauptung auf. Denn besitzt der Mensch ein ihn auszeichnendes Seelenvermögen, so eignet damit seiner Seele eine besondere Qualität. Bei nur quantitativer Verschiedenheit dürfte die Menschenseele bloß durch gesteigerte Kraft und höhere Ausbildung ihrer Anlagen sich von den Thierseelen unterscheiden. Dieß erkennt Carl Vogt, der darum consequenter ist. Er, der bekanntlich der Hauptrepräsentant der Ansicht von der wesentlichen Uebereinstimmung der menschlichen mit der thierischen Seele ist, rechtet mit Burmeister über die eben angeführten Sätze**). Eine Fähigkeit, der Gründe der Erscheinungen bewußt zu werden, gibt Vogt überhaupt nicht zu; was also Burmeister Vernunft nennt, fällt für ihn völlig weg. Was man sonst Vernunftschlüsse nennt, sind für ihn nur Generalisationen, Zusammenstellungen von Erfahrungsurtheilen, zu welchen nicht nur der Mensch, sondern auch das Thier fähig sei, nur jener in höherem Grade und größerem Umfang. Wie ein Kind, das, solange es noch keinen fallenden Stein gesehen hat, nichts davon weiß, daß der Stein fallen muß, sobald ihm seine Unterlage entzogen ist, sobald es aber einigemal die Erfahrung gemacht hat, die Nothwendigkeit weiß und künftig einem Stein, der fallen könnte, ausweicht, so trägt auch das Thier seine gemachten Erfahrungen von den erlebten Fällen auf alle anderen über, es generalisirt. Und etwas Anderes als solche Generalisationen sind die Vernunftschlüsse, auch die höchsten, nicht. „Lassen Sie uns doch untersuchen," ruft er, „was Sie den Grund der Erscheinung nennen. Nichts als eine weiter getriebene Generalisation. Daß alle Körper auf der Erde fallen, ist schon das generalisirte Erfahrungsurtheil. Daß alle auf der Erde befindlichen Körper gegen den Mittelpunkt derselben, daß alle Planeten gegen die Sonne, alle Weltkörper gegeneinander fallen oder angezogen werden, ist eine weitere Generalisation. — Das nennt Ihr den Grund der Erschei-

*) a. a. O., S. 277 f.

**) Carl Vogt, Bilder aus dem Thierleben, Frankfurt, 1852, S. 424 ff.

nung, das Gesetz der Gravitation. Warum fallen denn alle Himmelskörper gegen einander? Die Frage bezeichnet ebenso gut die Grenze unserer Generalisation, unserer sogenannten Vernunft, als die Frage, warum fallen die Körper auf die Erde, die Grenze der thierischen Vernunft und derjenigen der meisten Menschen bezeichnet."

Ebenso erhebt Vogt Protest gegen den Satz Burmeister's: „Alle Anlagen und Fähigkeiten der Thiere haben einen bestimmten Kreis, über welchen sie nicht hinausgehen, ohne dazu durch ein anderes höheres geistiges Vorbild veranlaßt worden zu sein, während die menschliche Seele sich selbst unterrichtet und aus eigener Anlage den Kreis ihrer Fähigkeiten und Urtheile erweitert", und beruft sich auf einige Beispiele der Belehrung und Erziehung der Thiere durch Ihresgleichen. Nicht minder verwirft Vogt die Behauptung Burmeister's,*) daß der Mensch frei und zurechnungsfähig, das Thier unfrei und unzurechnungsfähig sei und stellt die These auf: „Das Thier ist ebenso frei, und wenn man will, ebenso zurechnungsfähig innerhalb des Kreises seiner Intelligenz, als der Mensch innerhalb des seinigen. „Warum", fragt er, „strafen wir denn einen Hund für Dinge, die er durchaus innerhalb des Kreises seines sogenannten Instinctes begeht, und warum weiß es der Hund, daß er allerdings zurechnungsfähig ist?" „Jede Handlung", schreibt er weiter, „welche aus Ueberlegung hervorgeht, ist mit ihren Folgen belastet, für den Menschen, wie für das Thier. Die legale Zurechnungsfähigkeit ist ein Unsinn — sie wechselt mit dem jedesmaligen Zustande der Gesellschaft und mit der Laune des Gesetzgebers — die moralische läßt sich nur dann definiren, wenn der Kreis der Geistesfähigkeiten bestimmt ist. Aber daraus einen anderen als quantitativen Unterschied zwischen Thieren und Menschen ableiten zu wollen, geht denn doch etwas zu weit."**) Diese Freiheit, die den Thieren wie den Menschen zukommen soll, erscheint aber nach anderen Sätzen Vogt's als Unfreiheit. Z. B. erklärt er gleich auf der folgenden Seite: „So gewiß alle Menschen einen Typus des Gehirnbaues haben, ebenso gewiß haben sie auch eine unabänderliche Richtschnur ihrer Handlungen, nur daß diese einen

*) S. 279.
**) S. 434.

unendlich größeren Kreis einschließt, als die bald abgeschlossene Richtschnur des Thieres."

Außer diesen Differenzen zwischen Vogt und Burmeister herrscht unter den Materialisten völlige Harmonie, und übereinstimmend berufen sie sich zur Stütze ihrer Theorie auf Folgendes:

Die Thiere haben ebensowohl eine Sprache wie der Mensch. Es sei der Erfahrung völlig zuwider, wenn behauptet werde, die Sprache sei ein charakteristisches Unterscheidungszeichen zwischen Thier und Mensch. Die Thiere geben sich Mittheilungen. Ist eines in einer Lage, wo die eigene Kraft nicht ausreicht, so ruft es die Gefährten zur Hülfe bei. Beim Gesange der Vögel erscheint der Gesang des einen als Antwort auf den des andern. Die Thiere treffen Verabredungen, berathen sich, folgen einem Führer, und haben ein regelmäßiges Raubsystem. Ihre Sprache soll auch der Ausbildung fähig sein wie die menschliche, wie sich denn wesentliche Unterschiede zwischen den Lauten wilder und gezähmter Thiere derselben Gattung zeigen. Die Sprache mancher Wilden stehe nicht viel höher als die mancher Thierarten.*)

Wie bei den Menschen, so zeigen auch bei den Thieren die verschiedenen Individuen derselben Art verschiedene Stärke der seelischen Anlage. Das Gedächtniß, Urtheil, der Grad der Gelehrigkeit sind bei den einzelnen Exemplaren stärker oder schwächer, es gibt gescheidtere und dümmere Thiere.**)

Die geistige Verschiedenheit der einzelnen Menschenrassen wird mit der unterschiedlichen seelischen Ausstattung der Thierarten zusammengestellt und die niedrigst stehende Rasse den Thieren der höchsten Stufe so nahe gebracht, daß der allmähliche Uebergang, der vom Thiere durch unzählige Mittelstufen zum Menschen stattfinde, einleuchten soll. Der Abstand zwischen dem Menschen und den höchst entwickelten Thieren soll ein viel geringerer sein als der zwischen einzelnen Thierarten.***) Die Nationen, deren geistige Anlagen auf der niedrigsten Stufe stehen, sollen die auffallendste Aehnlichkeit mit dem Geschlechte der Affen haben.†) Dieß wird

*) Burmeister, Geologische Bilder, I., 274 ff.; Büchner, S. 234 ff.

**) Burmeister, I., 278. Vogt, Bilder, S. 436.

***) Vogt, Bilder, S. 438.

†) Burmeister, Geschichte der Schöpfung, S. 482.

zuerst an der körperlichen Organisation, von der die geistige Artung völlig abhängig gedacht wird, nachzuweisen versucht. Die Negerstämme Afrika's und die sogenannten Papuas oder Ureinwohner Neuhollands seien vom Affen körperlich kaum weiter entfernt als die afrikanischen Neger von den Indogermanen. Schon der flüchtige Anblick des Negers zeige seine Eigenthümlichkeit, wie sie von der Gestalt des Europäers abweicht, und seine Körperähnlichkeit mit dem Affen, noch mehr eine genaue Betrachtung und Messung der Größenverhältnisse seines Körpers.*) Die größere Länge der Arme zeige die auffallendste Aehnlichkeit mit dem Affen. Die Plattheit sowie einige andere unschönen Eigenschaften des Fußes zeigen die Thierähnlichkeit desselben, ebenso die mangelhafte Rundung der Beine: Alles Annäherungen des Menschen an den Affen. Besonders aber wird diese Aehnlichkeit in Gehirn- und Schädelbildung und in der Physiognomie hervorgehoben. Das Gehirn des Negers habe an seiner Oberfläche weit weniger Windungen als das des Europäers. Das Gehirn des Negers sei kleiner, die davon ausgehenden Nerven größer und stärker, was, da überhaupt, je weiter in der Reihe der Thiere das Geschöpf sich vom Menschen entfernt, das Gehirn kleiner, die davon ausgehende Nervenmasse desto größer ist, abermals die Affenähnlichkeit dieser Menschenrasse anzeige. Die unschönen Proportionen der Theile des Gesichts weichen von dem Ideale der menschlichen Gesichtsbildung weit ab und nähern sich entschieden dem Affentypus. Die elliptische Schädelbildung weise ebenfalls dahin. Von dieser niedersten Form des Schädels entwickle sich die Bildung desselben zur quadratischen Form, in deren Besitz die amerikanischen Völkerstämme, die Mongolen und Chinesen seien, und erreiche ihre Vollendung in der ovalen Schädelform: die Eigenheit der Nationen, die seit Blumenbach Caucasier genannt werden.**)

Ebenso, wie in der körperlichen Organisation, zeige sich die Annäherung zur Thierwelt auch in den geistigen Anlagen der Neger.***) In der Verstandessphäre trete dieß am auffallendsten hervor in der Nachahmungssucht, welche dieser Rasse eigenthümlich

*) Burmeister, Geologische Bilder, Bd. II., Der schwarze Mensch, S. 102—135.

**) Burmeister, Geschichte der Schöpfung, S. 482—485.

***) Burmeister, Geol. Bilder, II., 138—160.

ist. „Der Neger ist im Allgemeinen nicht ohne Talente, aber sie beschränken sich auf die Nachahmung, die Erlernung des Vorgemachten und schließen eigene Invention, zumal auch ein selbständiges Urtheil, ziemlich überall aus. Man kann die meisten gelehrig, aber nur wenige von ihnen gescheidt nennen, und wird dadurch auch in der geistigen Sphäre auf eine gewisse Analogie mit dem Affen, dessen Nachahmungslust sprichwörtlich geworden ist, hingeführt. Nicht blos in der Fähigkeit zum Nachahmen, auch in der Lust am Nachahmen spricht sie sich beim Neger aus und erklärt die oft großen mimischen Talente, welche viele von ihnen besitzen."

Diese ganze Theorie von der fundamentalen Uebereinstimmung des Menschenwesens mit dem Thierwesen hat in neuerer Zeit ihre Hauptstütze gefunden in der bekannten Darwin'schen Permutationshypothese. Nachdem gegen Linné, der in der Thier- und Pflanzenwelt die Arten scharf unterschied und von Anfang an erschaffen sein ließ, die beiden Naturforscher Lamark und Oken eine durch geringe Uebergänge allmählich fortgehende Entwicklung von den niedersten Thieren bis zum Menschen gelehrt hatten,*) erhielt diese Theorie erneuerte und genauere Entwicklung und Begründung durch den englischen Naturforscher Charles Darwin.**) Seine Verwandlungstheorie ist im Wesentlichen folgende: Sämmtliche Thier- und Pflanzenarten haben ihren Ursprung von wenigen, vielleicht nur einer einzigen Stammart. Zu letzterer Annahme ist Darwin geneigt, wagt sie aber doch nicht zu behaupten; aber auf vier bis fünf ursprüngliche Thier- und ebenso viele Pflanzenformen glaubt er mit Bestimmtheit zurückgehen zu müssen. „Die Analogie", sagt er, „würde mich noch einen Schritt weiter führen, nämlich zu glauben, daß alle Pflanzen und Thiere nur von einer einzigen Urform herrühren; doch könnte die Analogie eine trügerische Führerin sein." Dagegen steht ihm fest: „daß sämmtliche Thiere von höchstens vier oder fünf und die Pflanzen von ebenso vielen oder noch weniger Stammarten herrühren".***)

---

*) Ueber sie vgl. Fabri, Briefe gegen den Materialismus, S. 227 ff.

**) Sein im Jahr 1859 erschienenes Werk ist ins Deutsche übertragen von Bronn unter dem Titel: Ueber die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreiche durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe um's Dasein, Stuttgart 1860.

***) a. a. O., S. 487.

Diese Verzweigung der wenigen Urformen zu der ganzen Mannigfaltigkeit der vergangenen und der gegenwärtigen Thier- und Pflanzenwelt geschieht durch „natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe um's Dasein". Wie der Mensch auf künstliche Weise bei Pflanzen und Thieren immer neue Spielarten hervorzubringen im Stande ist, so bewirkt die Natur, nur in viel größerem Maaßstabe, aber allmählich, bei den Organismen Veränderungen, wodurch diese theils vervollkommnet, theils in Wesen und Form zurückgebracht werden. Durch die große Afficirbarkeit des Reproductionssystems entstehen in Folge der Einwirkungen der äußeren Natur auf die Organismen an diesen kleinere oder größere Veränderungen, vortheilhafte oder nachtheilige. Die vortheilhaften Abänderungen dienen den damit ausgestatteten Individuen und Arten zur Erhaltung und Verbreitung, wogegen die mit nachtheiligen Aenderungen behafteten zurückgedrängt und vertilgt werden. Es haben nämlich alle organischen Bildungen das Streben nach größtmöglicher Vervielfältigung und Ausbreitung, wodurch sowohl zwischen den verschiedenen Individuen als auch den verschiedenen Arten ein Streit entsteht um die Existenz und Fortpflanzung, der Kampf um's Dasein. In diesem Kampfe müssen die Individuen und Arten, welche für die sie umgebenden Naturverhältnisse am vortheilhaftesten organisirt sind, den Sieg davontragen; die weniger günstig oder ungünstig organisirten müssen unterliegen. Indem die natürlichen Vortheile im Kampfe um's Dasein benützt werden, erstarken sie und befestigen sich, und diese vortheilhaftere Organisation erbt sich alsdann fort auf die nachkommenden Generationen. Dieses Werk, welches die Natur in langen Zeiträumen ausführt, wird die natürliche Züchtung genannt. Durch sie bilden sich die bestimmten, durch deutliche Merkmale unterschiedenen Arten, indem die vortheilhaften Ausstattungen durch deutlichere Ausprägung zum bleibenden Character werden und die den so entstehenden Arten ähnlichen, aber weniger günstig organisirten Bildungen zu Grunde gehen. Ein Beispiel wird dieß anschaulich machen. Die grünen, Blätter fressenden Insecten und die graugefleckten, Rinden fressenden, sagt Darwin, hätten ihre Farbe erlangt durch natürliche Züchtung. Diese Farben seien diesen Insecten günstig, weil sie dadurch weniger unterscheidbar werden von den Gegenständen, auf denen sie leben und

dadurch vor ihren Feinden mehr geschützt seien als die, welche eine abstechende Farbe haben. Dadurch sei es gekommen, daß die andersfarbigen nach und nach vertilgt wurden und die grünen und graugefleckten erhalten blieben, deren Farben sich forterben. Auf diese Weise verhalte es sich mit der Entstehung aller Arten.

Diese Theorie ist nicht nur deshalb ein Angriff gegen jede religiöse Weltanschauung, weil sie, wie Vogt sagt, den persönlichen Schöpfer vor die Thüre setzt, sondern besonders darum, weil sie den Menschen durch die natürliche Züchtung aus höheren Thierarten entstehen läßt, wie diese aus niedriger stehenden, und ihm so alle wesentliche Eigenthümlichkeit abspricht. Der menschliche Leib hätte sich nach dieser Theorie in seiner eigenthümlichen Gestaltung aus den dem Menschen zunächst stehenden Thierformen gebildet, eben damit auch sein psychisches Leben, denn auch die psychischen Fähigkeiten verdanken ihren Ursprung der Entstehung, Fortbildung und Vererbung kleiner Veränderungen. Beim Beginne des organischen Lebens wäre noch gar keine psychische Fähigkeit und Thätigkeit der Thiere vorhanden gewesen. Erst mit der weiteren Aenderung und Fortbildung der leiblichen Artung keimte nach und nach seelisches Leben auf und mußte bei immer vortheilhafterer Aenderung der leiblichen Organe auch immer mehr sich steigern. So ist dann auch der Menschengeist Product der Leibesgestaltung, wie diese Product der natürlichen Züchtung aus höheren Thierformen ist, und wie der menschliche Körper sich dem der Thiere nähert, so sein Geist der Thierseele. „Wie der Schweif der Giraffe, der Rüssel des Elephanten, so entstund durch natürliche Züchtung allmählich auch der Verstand, das Gedächtniß, die Phantasie, der Wille des Menschengeistes und das ganze ethisch-historische Leben und Wirken der Menschheit. Man hätte sich diese Entstehung vielleicht so zu denken, daß irgend ein affenähnliches Geschöpf einmal mit der Neigung geboren oder durch Lebensverhältnisse gezwungen wurde, die oberen Extremitäten nicht mehr zum Gehen oder Klettern, sondern nur zum Arbeiten zu gebrauchen, die hinteren Extremitäten dagegen ausschließlich zur Fortbewegung, zum Gehen, daß dann der dadurch für die Lebenserhaltung erlangte, offenbare Vortheil dabei beharren ließ und fortgesetzte Uebung zur vollständigen Anpassung der oberen und hinteren Extremitäten an diese Beschäftigungen führte. Nach der Function dieser Extremitäten hätte sich nun, müßte weiter ange-

nommen werden, auch die psychische Fähigkeit und Thätigkeit gerichtet und sich der menschliche Geist, der Verstand insbesondere gebildet — selbstverständlich nur allmählich, nur in langsam fortschreitender Vervollkommnung durch kleine körperliche und geistige Ansätze, Gewohnheiten und Thätigkeiten, die immer wieder in's Generationssystem der Menschennatur eingepflanzt und durch dieses als Naturanlage zur Vererbung gebracht wurden. Die Thierseelen und der Geist des Menschen wären demnach Product äußerlicher Abänderungen der leiblichen Organisation, dann Werk der Lebensumstände und Thätigkeiten, dieß Alles angesammelt und zur Erblichkeit befestigt in unendlich langen Zeiträumen. Räumliche complicirte Verhältnisse einerseits und die Zeit andererseits in ihrem Zusammenwirken hätten sich also zum Geist verinnerlicht, so zu sagen, condensirt, und durch langen Verlauf befestigt. Der Geist wäre das Werk von Raum und Zeit — ginge aus beiden hervor, gleichsam als Blüthe und Frucht ihres reichen, endlos langen Zusammenlebens."*) Darwin selbst spricht freilich diese Anwendung seiner Permutationshypothese auf den Menschen nicht mit voller Bestimmtheit aus, indem er offenbar eine gewisse Scheu vor dieser Consequenz hat. Jedoch ergibt sich dieselbe ganz unmittelbar, und läßt es sich bei dieser Theorie, die doch einmal das ganze Reich organischen Lebens umfaßt, gar nicht anders denken, als daß auch der Mensch in die Reihe der übrigen organischen Gebilde gesetzt wird, nur als das letzte und höchste Glied. Andeutungen kommen übrigens bei Darwin schon vor, die uns zu der Annahme führen müssen, daß er selbst diese Consequenzen, wenn auch nicht ausgesprochen, so doch für sich gezogen hat. Dahin gehören besonders folgende zwei Sätze: „Welche Schranken kann man einer Kraft setzen, welche von einer Weltperiode zur andern beschäftigt ist, die ganze organische Bildung, Thätigkeit und Lebensweise eines jeden Geschöpfes unausgesetzt zu sichten, das Gute zu befördern und das Schlechte zurückzuwerfen? Ich vermag keine Grenze zu sehen für eine Kraft, welche jede Form den verwickeltsten Lebensverhältnissen langsam anzupassen beschäftigt ist."**) Wenn

---

*) Frohschammer, Ueber Darwin's Theorie, Athenäum, 1862, S. 419 f.

**) Bronn, S. 472.

in dieser Behauptung der Schrankenlosigkeit der Kraft organischer Bildung die Anwendung auf den Menschen implicite schon gegeben ist, so ist diese bestimmter angedeutet in folgender Stelle: „Die Erscheinungen, daß das Knochengerüste das nämliche in der Hand des Menschen, wie im Flügel der Fledermaus, im Ruder der Seeschildkröte und im Bein des Pferdes ist, — daß die gleiche Anzahl von Wirbeln den Hals aller Säugethiere, den der Giraffe wie den des Elephanten bildet, und noch eine Menge ähnlicher erklären sich sogleich aus der Theorie der Abstammung mit geringer und langsam aufeinander folgender Abänderung.“*) Vogt aber, der die Darwin'sche Lehre freudig ergriff, um sie als Stütze zu gebrauchen für seine bekannte Affentheorie, scheut sich nicht, die Consequenz zu ziehen und mit aller Bestimmtheit zu verkünden.**) Er sagt: „Sobald einmal der erste Anfangspunkt, der erste Organismus gegeben ist, so entwickelt sich aus diesem durch natürliche Zuchtwahl in fortgesetzter Weise die Schöpfung durch alle geologischen Zeitalter unseres Planeten hindurch nach den einfachen Gesetzen der Vererbung: — es entsteht keine neue Art durch schöpferischen Eingriff, es verschwindet keine durch schöpferischen Vernichtungsbefehl — der natürliche Verlauf der Dinge, der Entwicklungsprozeß sämmtlicher Organismen und der Erde selbst genügen an und für sich zur Hervorbringung sämmtlicher Erscheinungen. Auch der Mensch ist dann nicht ein besonderes Geschöpf, in specieller Weise und verschieden von den übrigen Thieren gefertigt, mit einer ganz besonderen Seele und einem von Gott selbst eingeblasenen Odem versehen, sondern der Mensch ist dann nur das höchste Entwicklungsproduct der fortgeschrittenen thierischen Zuchtwahl, hervorgegangen aus der zunächst unter ihm stehenden Gruppe der Affen“.

Da diese Theorie, welche so großes Aufsehen erregte und

---

*) Bronn, S. 482.

**) Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde, 1863, Bd. II., S. 260. Erst nachdem unsere Auseinandersetzung über die Darwin'sche Theorie längst geschrieben war, hat Darwin die Consequenzen derselben für die Lehre vom Menschen selbst veröffentlicht in dem Werke: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl, 2 Bde., aus dem Englischen übersetzt von Victor Carus, 1871. Wir werden dieses Werk an geeigneten Stellen der folgenden Abhandlung berücksichtigen.

noch heute viele Anhänger hat, gegenwärtig der Negirung der wesentlichen Verschiedenheit des Menschen vom Thiere zur Grundlage dient, so wird es das Geeignetste sein, unsere Untersuchung mit der Prüfung derselben zu beginnen und dann erst die Vergleichung der körperlichen und seelischen Eigenschaften von Mensch und Thier folgen zu lassen.

Jede Theorie, wenn sie eine sichere Erklärung für irgend ein Gebiet des Wissens zu geben beansprucht, muß entweder aus dem logischen Denken oder aus den Thatsachen mit Evidenz sich ergeben, so daß wir zu ihrer Annahme genöthigt werden. Will aber eine Theorie auch nur den Werth einer Hypothese haben, so müssen immerhin Thatsachen vorliegen, die mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ihr führen, und die Hypothese muß dann eine genügende Erklärung für dieß Thatsächliche geben. Sehen wir nun, ob die Darwin'sche Lehre diesem Kanon gerecht wird. Da es sich bei ihr um eine Erklärung der Erscheinungen des Naturlebens handelt, so kann nur vom thatsächlich Gegebenen ausgegangen werden. Darwin nimmt auch einen solchen Ausgang. Vor Allem beruft er sich für seine Behauptung der natürlichen Züchtung auf die künstliche und deren Erfolge. Sodann bildet eine Hauptgrundlage für die Hypothese die Bemerkung, wie schwer es sei, die Unterschiede zwischen Gattung, Art und Spielart durchzuführen. Die Natur widerspreche den wissenschaftlichen Eintheilungen, indem sie die einzelnen Gattungen und Arten durch allmähliche Uebergänge und Zwischenstufen einander nähere. Indem nun jetzt noch neue Spielarten entstehen, lasse sich annehmen, daß ebenso die Arten allmählich könnten entstanden sein unter ähnlichen Einflüssen wie die, welche wir jetzt bei Entstehung neuer Spielarten wirksam sehen.

Darwin hat aber völlig unrecht, aus der künstlichen Züchtung sein noch künstlicheres Lehrgebäude zu erschließen. Aus ihr folgt weder Gewißheit noch Wahrscheinlichkeit, ja nicht einmal die Möglichkeit dieser Lehre, wie Frohschammer mit Recht behauptet.*) Denn die Erfolge künstlicher Züchtung sind immerhin gering gegenüber dem, was die natürliche hervorgebracht haben soll. Bei künst-

*) In der schon angeführten Abhandlung, welche eine scharfsinnige und eingehende Kritik der Darwin'schen Hypothese gibt, Athenäum, S. 482—530, S. 488 f.

licher Züchtung wirkt ferner Klugheit und Planmäßigkeit, bewußte Geistesthätigkeit mit, so daß man von dem, was durch diese geschieht, unmöglich einen Schluß ziehen kann auf das, was einer unbewußten Naturthätigkeit möglich sein werde.

Ebenso wenig ist das Factum, daß zwischen den einzelnen Gattungen und Arten einzelne Zwischenstufen vorkommen, von entscheidender Bedeutung. Mag dieß Thatsache sein, so ist es doch jedenfalls übertrieben, wenn man den Unterschied der Arten gänzlich verwischen will, da doch das Vorhandensein feststehender, von einander wesentlich verschiedener Typen Jedem vor Augen steht. Noch unberechtigter aber ist der Schluß, daß die Arten entstehen wie die Spielarten, daß sie nichts Anderes seien als festgewordene, zur Dauer gelangte Spielarten. Die Erfahrung lehrt das Gegentheil. Bei künstlicher Züchtung erhält sich die Kraft der Fortpflanzung nur, wenn sich verschiedene Varietäten einer und derselben Art kreuzen. Bastardbildungen verschiedener Arten dagegen sind unfruchtbar, z. B. das Maulthier, und muß die Kreuzung immer wiederholt werden.*) Nirgends ist eine Spur vorhanden, daß aus einer Art sich eine andere bildet. Noch niemals hat aus einem Strahlthier ein Weichthier oder aus einem Gliederthier ein Wirbelthier sich entwickelt. Bei allen äußeren Verwandlungen durch Rassen- und Spielartenbildung hat sich das Skelet einer Thierart noch niemals verändert.**) Daß die Arten durch Jahrtausende sich gleich erhalten, ist durch Erfahrung nachgewiesen. So constatirt Cuvier die Thatsache, daß die etwa 5000 Jahre alten Thiere, deren Mumien man in den Pyramiden Aegyptens gefunden hat, mit den jetzt noch in demselben Lande lebenden Individuen derselben Species die gleiche Beschaffenheit theilen. Das Ergebniß seiner Untersuchung

*) Fabri, a. a. O., S. 251. Dieß bleibt Thatsache trotz den neueren Nachweisungen von Vogt, Vorlesungen über den Menschen, Bd. II., S. 210 ff. Die an dieser Stelle angeführten Beispiele von fruchtbaren Bastardbildungen verschiedener Arten beruhen auf Kreuzungen solcher Arten, welche einander so sehr ähnlich sind, daß man zweifelhaft sein kann, ob man sie nicht als Rassen einer und derselben Art ansehen kann. Vogt selbst gesteht, „daß die Begattung bei großer Formunähnlichkeit meistens unmöglich, jedenfalls aber unfruchtbar ist".

**) Fichte, Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. Eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie wie zur Philosophie der Geschichte, S. 213, 215.

ist, „daß die Gattungen und Arten der gegenwärtigen Schöpfung nicht durch gradweise Umbildung aus den analogen einfachen Formen der Vorwelt hervorgegangen sein können, indem selbst zwischen ganz ähnlichen Organismen verschiedener Erdperioden specielle Unterschiede stattfinden, welche uns verbieten, zufolge des Erfahrungssatzes von der Unveränderlichkeit der Arten die späteren auf directem Wege aus den früheren hervorgegangen zu denken".*) Die Unveränderlichkeit der Arten und die Unabhängigkeit derselben von äußeren Einflüssen, wenigstens in der wesentlichen Eigenthümlichkeit ihrer Structur, zeigt sich deutlich auch darin, daß die in den entferntesten Welttheilen lebenden Thiere derselben Arten bis in das feinste Detail gleich gebildet sind.**) Gegenüber diesen Thatsachen muß die ganze Hypothese uns völlig haltlos erscheinen.

Zu keinem andern Urtheile kommen wir, wenn wir die weiteren Aufstellungen, welche Darwin als Hülfshypothesen für seinen Hauptsatz von der natürlichen Züchtung aufstellt, verfolgen. Die kleinen Veränderungen mit ihren großen Folgen werden erklärt durch die leichte Afficirbarkeit des Reproductionssystems. Darwin ist sehr befangen, wenn er meint, hierin eine Stütze für seine Theorie gefunden zu haben. Vielmehr haben wir daran gerade eine Waffe gegen ihn. Denn, wie Frohschammer bemerkt,***) „in dem Maaße, als wir annehmen, durch leichte Afficirbarkeit vermöchten beständig kleine Abänderungen zu entstehen, die dann die Grundlage der natürlichen Züchtung und daraus hervorgehender Artentstehung bilden sollen, in demselben Maaße verlieren wir die Möglichkeit der Erklärung, wie denn hieraus wirklich zuletzt Arten entstehen und sich befestigen können. In dem Grade, als Abänderungen leicht möglich sind, sind offenbar Befestigungen der abgeänderten Organismen zu bestimmten Arten unmöglich, und während wir einerseits durch diese Annahme die bestehenden Arten in Fluß bringen können, muß es uns als unmöglich erscheinen, die abgeänderten wieder zum Stehen zu bringen, da die äußeren Verhältnisse in der Natur doch nie so starr und gleichbleibend sind, daß nicht immer wieder Veranlassungen zu neuen Abänderungen entstehen sollten."

---

*) Frohschammer, S. 490. Fichte, S. 232.
**) Frohschammer, S. 491.
***) a. a. O., S. 494.

Um seine Hypothese annehmbar zu machen, beruft sich Darwin auf die Länge der Zeit, in der sich die Abänderungen allmählich gebildet, befestigt und fortgeerbt hätten. Damit ist jedoch, wie Jedem unmittelbar deutlich sein muß, gar nichts geleistet. Denn die Länge der Zeit, und wenn Millionen Jahre angenommen werden, kann nichts bewirken, in ihr liegt nur die Möglichkeit des allmählichen Bildens, der Ansammlung und Befestigung der Veränderungen, nicht aber diese selbst, und wenn die Abänderungen und ihr Festwerden zu Arten durch die natürliche Züchtung und die Afficirbarkeit des Reproductionssystems nicht als möglich noch weniger als wirklich bewiesen ist, so kann die Länge der Zeit nichts helfen.

Von besonderer Bedeutung für die Entstehung der Arten soll der Kampf um's Dasein sein. Auch dieser bringt keinen Gewinn für die Erklärung der Artentstehung. Denn dieser Kampf kann nur die Erhaltung der einen und den Untergang der andern Art erklären, nicht aber den Ursprung der Arten. Zudem müssen nach Darwin die vollkommenen Geschöpfe siegen, die unvollkommenen unterliegen. In der Erfahrung aber zeigt es sich, daß nicht immer die vollkommensten Geschöpfe sich erhalten und am besten ausbilden, da bekanntlich recht unvollkommene Geschöpfe existiren, während sehr wohlausgerüstete Thierarten zu Grunde gegangen sind. Es zeigt sich, daß diejenigen am leichtesten sich erhalten, die am genügsamsten sind bei aller Dürftigkeit ihrer Ausstattung. Allerdings ist der Kampf um's Dasein nicht ohne Bedeutung für die Erhaltung und Fortpflanzung der Arten. Es besteht in der Natur ein solcher Kampf; jedes organische Wesen sucht sich zu erhalten und seine Art fortzupflanzen und hat dabei mit anderen Wesen, die das gleiche Bestreben haben, zu kämpfen. Das geht aber den Ursprung der Arten rein nichts an. Denn will man diesen aus dem Kampfe um's Dasein resultiren lassen, so muß man nothwendig zu der Consequenz kommen, daß jede höhere Art jeder niederen, die mit ihr auf demselben Boden wohnt, an Lebensfähigkeit überlegen sei, ja es könnte zuletzt an jedem Orte nur Eine Art, nämlich die höchste existiren, weil diese alle anderen besiegen müßte. Diese Consequenz widerspricht jedoch der thatsächlichen Wirklichkeit, nach welcher die verschiedensten Arten friedlich neben einander wohnen. Und diese erscheinen nicht als solche, die vermöge ihrer größeren

oder geringeren Vollkommenheit einander an Kraft und Lebensfähigkeit überträfen, sondern sie sind gleichvollkommen, jede auf ihrer Stufe.*)

Aus Allem sehen wir, daß die Darwin'sche Permutationshypothese nichts leistet zur Erklärung der organischen Erscheinungen. Alle Exactheit, jeder sichere Gang der Untersuchung, wie ihn die Wissenschaft fordern muß, mangelt derselben. Wenige einzelne Thatsachen, die sich auf andere Weise recht gut erklären lassen, werden aufgegriffen und benützt zu einem Luftgebäude, dessen Haltlosigkeit Jedem deutlich ist, den nicht das Interesse daran fesselt, den Schöpfer zu entfernen und dem Menschen seine Stelle unter dem Vieh anzuweisen. Würde Letzteres nicht der Lehre Darwin's den Eingang verschafft haben, so müßte man die intellectuelle Gesunkenheit unseres Zeitalters beklagen, daß eine so bodenlose und ungereimte Lehre solches Aufsehen erregen und solchen Beifall erlangen konnte.

Gehen wir nun zurück zur Frage über die körperliche und geistige Wesensgleichheit oder Wesensunterschiedenheit zwischen Thier und Mensch. Wie manche Wahrnehmung, welche der Materialismus in seinem Interesse deutet, an und für sich richtig ist, so ist es auch unleugbar, daß der menschliche Körper sich als das letzte Glied in der Stufenfolge thierischer Organisation darstellt. Die Uebereinstimmung der inneren Theile des Menschenleibes und des Thierleibes ist augenfällig. Auch hinsichtlich der äußeren Gestalt zeigt sich eine bedeutende Aehnlichkeit wenigstens zwischen dem Menschen und dem Affen. Ginge nun diese Uebereinstimmung wirklich so weit, wie der Materialismus behauptet, daß der Mensch nach seiner leiblichen Seite den ihm zunächststehenden Thierarten ebenso ähnlich sei wie diese den zunächst unter ihnen stehenden, so wäre es immer noch ein unberechtigter Schritt, dieß auch auf das Gebiet des inneren Lebens zu übertragen. Dieser Schluß hat nur unter der Voraussetzung völliger Abhängigkeit des psychischen Lebens vom Stoff und dessen Organisation Geltung, eine Voraussetzung, die, wie wir gesehen haben, völlig unbegründet ist. Bei der erwiesenen Eigen-

*) Vgl. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 2. Aufl., 1870, S. 528. Johannes Huber, Die Lehre Darwin's kritisch betrachtet, 1871, S. 268.

existenz der seelischen Kraft aber bliebe es auch, wenn keine einzige bedeutende Differenz zwischen der leiblichen Bildung von Thier und Mensch vorhanden wäre, eine offene Frage, ob nicht nach der psychischen Seite der Mensch wesentlich über das Thier erhaben sei wie die Thierwelt über die Pflanzenwelt.

Wie wenig aus der körperlichen Artung auf die innere Wesenheit sofort geschlossen werden darf, das zeigen die Vermittelungsstufen zwischen Pflanzen- und Thierreich. Wie die Natur überhaupt ein stufenweises Fortschreiten zeigt, so finden sich bekanntlich zwischen diesen beiden so sehr verschiedenen Gebieten doch Uebergangsbildungen, z. B. die Polypen, Seesterne, Korallen. Diese sind trotz ihrer nahen Verwandtschaft mit den Pflanzen doch dadurch wesentlich von diesen unterschieden, daß sie, wenn auch noch so mangelhafte, Empfindung und Bewegung haben. Gerade so kann das Menschenwesen trotz aller Aehnlichkeit mit thierischer Organisation innerlich total verschieden sein vom Thierwesen. Es kommt nur auf thatsächliche Begründung an. Läßt sich aber durch solche der Wesensunterschied des Menschen bei aller Uebereinstimmung seines Leibes mit dem thierischen Typus nachweisen, so hebt sich die psychische Erhabenheit nur um so höher heraus, indem dadurch der Menschengeist in seiner wesentlichen Unabhängigkeit von der Natur und seiner absoluten Hoheit sich darstellt.

Die anatomische und physiologische Vergleichung von Mensch und Thier ist jedoch nicht einmal im Stande, die Wesensgleichheit der Organisation beider nachzuweisen. Der Unterschied stellt sich nicht nur als ein erheblicher, sondern geradezu als ein fundamentaler heraus. Denn nicht allein besteht er in dem Ueberwiegen der grauen Substanz des Gehirnes an dessen Oberfläche, an welche wahrscheinlich vorwiegend die Vermittlung des Bewußtseins gebunden ist, in der verhältnißmäßigen Kleinheit des verlängerten Marks und des Rückenmarks, in der feineren Ausbildung der Windungen an der Oberfläche des Hirnes:*) es finden sich auch Unterschiede, welche nicht eine relativ bessere, sondern auch eine ganz andere Organisation des menschlichen Hirnes constatiren. Der Physiologe

*) Bischof, Ueber den Unterschied zwischen Thier und Mensch, in den wissenschaftlichen Vorträgen, gehalten zu München im Winter 1858, Braunschweig 1858, S. 313—327.

Schiff macht darauf aufmerksam,*) „daß beim Menschen vollkommene Hemiplegie, d. h. Lähmung der Extremitäten einer Körperhälfte und einer Seite des Gesichts bei Hirnkrankheiten ein sehr gewöhnliches Symptom ist, während Thiere vom Hirn aus nie (vom Rückenmark aus nicht dauernd) hemiplegisch werden können. „Dieß deutet darauf hin, daß bei den Thieren die motorischen Centren (die Knotenpunkte der die Bewegung der Glieder bedingenden sogenannten motorischen Nervenfasern) jeder Hirnhälfte sich nicht ausschließlich auf nur eine Körperhälfte, sondern auf beide zugleich beziehen, beim Menschen dagegen jede Hirnhälfte den freien (durch den Willen bewegbaren) Körpermuskeln nur Einer Seite vorstehe." Ferner ist Thatsache, „daß bei Hirnkrankheiten des Menschen die Lähmung und die Anästhesie (Unempfindlichkeit) sich stets auf der der wahrnehmbar veränderten (kranken) Gehirnhälfte entgegengesetzten Körperseite befindet, daß also höchst wahrscheinlich eine vollkommene Kreuzung der Körpernerven bei ihrem Eintritt in's Gehirn stattfindet." Das führt darauf, daß die Construction des menschlichen Hirnes eine wesentlich andere als des thierischen Gehirnes ist, womit also eine fundamentale Differenz zwischen dem Körperbau des Menschen und dem des Thieres gerade in dem wichtigsten Organe nachgewiesen ist, wenn auch die Bedeutung, welche diese abweichende Construction des menschlichen Gehirnes für das bewußte Leben hat, noch nicht klar ist.

Der ganze Bau des menschlichen Körpers ist ein solcher, daß der Mensch dadurch nicht nur vor den höchsten Wirbelthieren ausgezeichnet ist, sondern eine Stellung zur Welt und eine Erhabenheit über die anderen epitellurischen Wesen ihm eignet, die ihres gleichen nicht hat. Er besitzt die Körpermasse, welche zu großer Kraftentwicklung unumgänglich nöthig ist, ohne aber wie Thiere, welche ihm an Massenhaftigkeit und Kraft überlegen sind, mit einer Plumpheit und Schwerfälligkeit belastet zu sein, welche die rasche Beweglichkeit und damit die Fähigkeit zu mannigfaltiger Thätigkeit und künstlerischem Schaffen hindert. Sowohl das Extrem einer sehr kleinen Körpermasse als auch das einer gewaltigen Größe und Kraft vermeidend, vereinigt er die Eigenthümlichkeiten, durch welche er nicht als Geschöpf der Erde, sondern als deren Herr erscheint.

---

*) Bei Ulrici, Gott und der Mensch, S. 71 f.

Am meisten spricht sich diese unvergleichlich hohe Bedeutung des Menschen, wenn wir auf seine körperliche Erscheinung sehen, in der aufrechten Stellung aus, die man mit Recht von jeher zu den charakteristischen Kennzeichen der menschlichen Würde gerechnet hat. In der That liegt in ihr die auffallendste körperliche Erscheinung, weshalb Burmeister sinnig in dem menschlichen Fuß, dessen Bau diese Eigenthümlichkeit ermöglicht, den Charakter der Menschheit ausgedrückt findet.*) Ihre Bedeutung liegt aber nicht so sehr in der Richtung des menschlichen Körpers nach oben und in seinem freien Blick gen Himmel, obgleich darin seine geistige Bedeutung schön symbolisirt ist, vielmehr darin, daß durch den aufrechten Gang die Hände den Menschen zum vielseitigsten Gebrauche frei gelassen sind.**) Diese Eigenthümlichkeit vorzüglich ist es, was ihn seiner Außenseite nach fähig macht, der Herr der Erde zu sein. Dadurch ist es ihm möglich, nicht wie das Thier blos in der Natur zu leben, sondern über sie sich zu erheben, sie zu beherrschen, umzubilden und zu seinen Zwecken frei sie zu verwenden, ihre Stoffe und Kräfte zu künstlerischen Gestaltungen seiner tiefsten Gedanken und Empfindungen zu verwerthen. Alles was dem menschlichen Leben seine mannigfaltige Schönheit verleiht, ist nur producirbar durch den freien Gebrauch seiner Hände.

Und wie wir durch unsere Körperbildung zur Herrschaft über die Natur befähigt sind, ebenso sind wir vermöge unserer ganzen Organisation dazu angewiesen, sie uns zu unterwerfen und frei zu gebrauchen. Wir können uns nicht, wie das Thier, damit begnügen, die Früchte, wie sie die Erde hervorbringt, unmittelbar zu genießen, wir bedürfen zu unserer Ernährung ihrer künstlichen Zubereitung. Soll unsere Existenz nicht eine verkümmerte und unmenschliche sein, so müssen wir von unserer Kraft, die Gaben der Natur durch Verbindung und Verbesserung dienlich zu machen, Gebrauch machen; so sehr fordert unsere ganze Organisation die Beherrschung der Erde.

Darauf weist auch die den Menschen ebenfalls absolut auszeichnende Fähigkeit, sich allen Klimaten anzupassen. Werden Thiere

---

*) Geologische Bilder, Bd. I., Der menschliche Fuß als Character der Menschheit, S. 65—142.

**) Lotze, Mikrokosmus, Bd. II., S. 84 ff.

ihrem heimathlichen Boden und ihrem natürlichen Klima entzogen, so vermögen sie das Leben nur zu erhalten durch die pflegende Hand des Menschen und nur unter der Bedingung, daß ihnen die gewohnte Nahrung gereicht wird. Der Mensch aber vermag unter jeder Sonne auszudauern. Verdankt er dieß einestheils seiner Kunst, die ihn die verschiedenartigsten Nahrungsmittel durch Zubereitung sich angemessen machen läßt und durch die er sich den Schutz der jeder Temperatur entsprechenden Kleidung verschafft, so ist anderntheils seine Organisation schon darauf eingerichtet. Seine Kau- und Verdauungswerkzeuge befähigen ihn zur Aufnahme der verschiedensten Nahrungsmittel. „Sein Gebiß enthält die Zahnformen der fleischfressenden wie der pflanzenkauenden Thiere; die Gelenkbildung seiner Kinnladen gestattet ebensowohl den kraftvollen Zusammenschluß beider von oben nach unten als das reibende horizontale Gleiten derselben über einander; Länge und Einrichtung seines Darmkanals sind zu der länger dauernden Verdauung vegetabilischer Nahrung ebenso passend wie zu der schnelleren des Fleisches.“ *)

Die angeführten Grundeigenthümlichkeiten der menschlichen Körperbildung unterscheiden den Menschen in absoluter Weise wie vom Thier überhaupt so auch von der ihm zunächst stehenden Thierklasse, vom Affen. Bei aller noch so frappanten Aehnlichkeit im Einzelnen ist die Verschiedenheit des menschlichen Körperbaues und desjenigen der Affen im Großen und Ganzen eine so wesentliche, daß es bei näherer Betrachtung als ein Wahn erscheinen muß, im Geschlechte der Affen den Uebergang zum Menschen zu sehen. So beruht es nur auf der oberflächlichsten Anschauung, wenn man in der aufrechten Stellung eine Uebereinstimmung zwischen dem menschlichen und dem Affentypus finden will. Der Affe ist nicht zum aufrechten Gange bestimmt, wenn er ihm auch möglich ist; er ist Vierhänder, Kletterthier und bedarf seiner vier Extremitäten zu Stützpunkten seiner Bewegungen. Dieß anerkennt selbst Vogt, indem er sagt: **) „Von den nächsten Verwandten, den Affen, unter-

*) Lotze, Mikrokosmus, Bd. II., S. 79.

**) Vorlesungen über den Menschen, Bd. I., S. 169. Um trotz diesem Zugeständnisse in der aufrechten Stellung doch keinen absoluten Vorzug des Menschen vor der Thierwelt zuzugeben, behauptet Vogt, der Mensch habe dieselbe mit manchen Vögeln gemein. Wenn aber auch die Vögel gleich dem

scheidet sich der Mensch unbedingt durch die aufrechte Stellung, die der Affe nur vorübergehend oder durch Dressur gezwungen, nicht aber als natürlich ihm zukommende Körperstellung einnimmt.“ Ebenso bedeutend ist das Zugeständniß, das der gewiß unpartheiische Vogt bezüglich des Menschen- und Affenschädels macht. „Wie man die Sache auch wenden, von welcher Seite man sie auch anschauen mag, stets wird sich diese bedeutende Kluft in der Bildung des Schädels zwischen Mensch und Affe darstellen, welche durch das gegenseitige Verhältniß des Hirnschädels und Gesichtsschädels gegeben ist. Wie man sieht, erreicht bei keinem menschenähnlichen Affen die Länge des Hirnraums nur die Hälfte der Gesammtschädellänge, während bei dem Menschen, selbst bei dem niedersten, die Länge des Gesichtsschädels nur ein unbedeutendes Bruchtheil ausmacht, das bei dem Australneger nicht einmal bis zum Viertel der Gesammtlänge ankömmt.“

Mit diesen beiden Zugeständnissen ist die materialistische Behauptung, daß sich vom Thier zum Menschen, durch den Affen eine ununterbrochene Stufenleiter finde, wenn man consequent sein will, schon aufgegeben, ganz besonders bei dem Gewicht, welches die Materialisten auf die Schädelbildung legen. Gegenüber diesen Grunddifferenzen wollen die einzelnen Aehnlichkeiten wenig mehr bedeuten.

Die Differenzen des Körperbaues zwischen dem Menschen und dem Affen sollen nun freilich nach Vogt nur so bedeutend sein, „um dem menschlichen Körper eine besondere Stelle in dem Systeme des Thierreiches anzuweisen, jedenfalls aber nicht bedeutend genug, um die enge Verwandtschaft zu verwischen, welche zwischen dem Menschen und den ihm zunächst stehenden Thieren besteht.“*) Letzteres soll sich herausstellen, wenn man den Menschen nicht als Abstractum nimmt, sondern auf die verschiedenen Menschenrassen sieht. Vergleiche man diese mit einander und stelle die verschiedenen Affenarten gegen einander, so ergebe sich, daß die Unterschiede zwischen den ersteren größer sind als zwischen den letzteren. Der

Menschen zweibeinig sind, so ruht dieß doch bei ihnen auf anderen Verhältnissen und hat nicht die Bestimmung wie beim Menschen. Auf den zwei Beinen aber ruht der Körper der Vögel wagrecht oder schräg, niemals senkrecht wie beim Menschen.

*) a. a. O., S. 215.

niedrigst stehende Menschentypus, der Neger, soll bei diesem Vergleiche dem Affentypus so nahe treten, daß der Uebergang vom Affen zum Menschen sich nur als ein allmähliger zeige.

In das Detail der zum Beweis für diese Behauptungen von Vogt nach dem Vorgange Burmeisters angestellten anatomischen Untersuchungen vermögen wir nicht einzugehen, geben aber deshalb unsere These von der absoluten Differenz der Körperbildung des Menschen und des Affen doch nicht auf. Wir wollen alles das, was Vogt und Burmeister als anatomische Thatsachen aufführen, zugeben, keineswegs aber den Schluß, den diese Forscher daraus ziehen. Letzteren erklären wir für entschieden falsch. Mag der Körper des Negers kleiner sein als der des Germanen, der Rumpf kleiner im Verhältniß zu den Extremitäten, mag der Hals kürzer, mögen die Muskeln des Nackens stärker, die Schultern dagegen schmäler und schwächer sein als bei den Weißen, mag darin eine Aehnlichkeit mit der Form des Gorilla liegen, ebenso in der schmalen Brust, dem schlaffen Bauch, den schmalen Hüften, den platten Händen und Füßen, dem langen Unterarm, ja sogar in Gesichts- und Schädelbildung: dieß Alles will wenig bedeuten gegenüber den oben angeführten, von Vogt selbst zugegebenen Grunddifferenzen.*)

Vogt erkennt selbst, daß der Uebergang vom Affen zum Menschen kein unmittelbarer ist. Zwischen dem menschenähnlichsten Affen und dem niedrigst stehenden Menschen ist noch eine Kluft,

*) Auch die Momente der Uebereinstimmung zwischen dem Körper des Menschen und dem der Thiere, welche Darwin anführt, sind dagegen bedeutungslos. Es ist offenbar ohne alles Gewicht, daß viele Thiere denselben Krankheiten ausgesetzt sind wie wir, daß der Mensch von denselben Parasiten geplagt wird wie die Säugethiere, daß die Fortpflanzung und die embryonale Entwicklung des Menschen im Wesentlichen ebenso vor sich gehen wie bei den Säugethieren. Und wenn Darwin behauptet, nach jeder anderen Ansicht als nach der seinigen sei die Aehnlichkeit der Form zwischen der Hand eines Menschen oder eines Affen mit dem Fuße eines Pferdes, der Floße einer Robe, dem Flügel einer Fledermaus u. s. w. völlig unerklärlich, so ist eben darauf zu erwidern, daß nach dem oben Ausgeführten dieß von Darwin weder durch die natürliche Züchtung noch durch die Länge der Zeit noch durch den Kampf um's Dasein noch durch irgend sonst etwas, was er als Beweis seiner Theorie gebraucht, erklärt wird, weil damit überhaupt keine Erklärung für die organischen Bildungen gegeben ist. Vgl. Darwin, a. a. O., Bd. I., S. 8—26.

die ausgefüllt werden muß, wenn der Materialismus nicht unterliegen soll. Nun, Vogt war so glücklich, die Vermittlung zwischen Affe und Neger zu finden. Es sind die geborenen Idioten oder Mikrocephalen, welche Vogt aus der Verlegenheit helfen. „Wo die regelrecht gebildete Erscheinungsform uns vorläufig noch im Stiche läßt", sagt er, „da dürfen wir in die krankhaften Gestalten zurückgreifen, welche hie und da unter besonderen Verhältnissen auftreten. Hier können wir reiche Ernte halten."*) Das ist aber der unglücklichste Fund, der gemacht werden konnte, und es zeigt sich hier auf's Deutlichste, daß die materialistischen Forscher sich das Resultat vor der Untersuchung gebildet haben und dann nachträglich nach den Beweisen für ihre Sätze fahnden. Den Idioten kann man doch nicht als Mittelglied zwischen den Affen und den Neger einschieben. Der Idiote ist, wie Jeder weiß, nicht ein Glied in der natürlichen Entwicklung der Körperformationen, sondern er ist eine Mißbildung, die bei der Frage, um die es sich für uns handelt, gar nicht in Betracht kommen kann. Zum Erstaunen aber ist es, daß Vogt selbst die Idiotie als Abnormität ansieht. Gerade wenn man seine Beschreibung der Idioten liest, wird man auf's Klarste davon überzeugt, daß die Idioten gar nicht zu den Erscheinungsformen der Naturentwicklung gehören. Er erklärt:**) „Diese angeborene Idiotie ist offenbar eine Hemmungsbildung des Gehirnes, welche vorzugsweise die vorderen Theile betrifft. Der Schädel bildet sich nach der Form des gehemmten Gehirnes. Die Individuen entwickeln sich nur sehr langsam, lernen erst im fünften oder sechsten Jahre gehen, haben häufig ganz gesunde Geschwister und stets gesunde, wenn auch meist nicht durch Intelligenz vorragende Eltern."***)

Wir sehen also: Wenn man auf den Thatsachen fußt, welche die Materialisten selbst anführen, kommt man zu keinem anderen Resultate, als daß die Differenzen zwischen der Körperbildung des

*) a. a. O., S. 246.

**) S. 247.

***) Vgl. Zollmann, Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen, Hamburg 1869, S. 157: „Unleugbar hat der Idiote etwas Affenähnliches. Daß wir es aber hier mit einer Mißbildung zu thun haben, tritt auf das Schroffste hervor. Die Idioten sterben meist früh und bleiben zeugungsunfähig."

Affen und der des Menschen bedeutender sind als die Aehnlichkeiten. Der genauere Vergleich zeigt unwiderleglich die absolute Erhabenheit des Menschentypus über dem ganzen Thierreiche. Wohl unterscheidet sich dieser nicht in dem Grade von den Thierformationen, daß zwischen beiden gar nichts Uebereinstimmendes mehr zu finden wäre und daß sich gar keine Annäherung an die menschliche Körperbildung vorfände. Trotzdem aber unterscheidet den menschlichen Körper die aufrechte Stellung und die ganz eigenthümliche Schädelbildung so wesentlich vom Thiere, daß der Mensch nicht als ein Glied der Thierwelt selbst angesehen werden kann, sondern in der Menschheit ein absolut Neues gegenüber der Thierwelt sich darstellt. Auch die niedrigste Menschenrasse ist dadurch von der der menschlichen Gestalt am nächsten kommenden Thierart mehr verschieden als von dem höchsten Typus der Menschheit; vom Neger bis zum Weißen stellen sich unvergleichlich geringere Unterschiede heraus als vom Affen bis zum Neger. Ja, man kann mit Recht behaupten, daß sich von der Pflanzenwelt zur Thierwelt der Uebergang viel allmähliger macht als von der Thierwelt zum Menschen.

Nun, Darwin selbst verzichtet darauf, das Menschengeschlecht durch Vermittlung des Affen als des Stammvaters aus dem Thierreiche entstehen zu lassen. Es bleibt aber, wenn dieß nicht angeht, noch eine Möglichkeit übrig, zu der Darwin seine Zuflucht nimmt. Es könnten ja Affe und Mensch Zweige Eines Stammes sein. Das ist nun in der That die Hypothese Darwin's. Nach ihm sind die Affen nicht unsere Urväter, sondern unsere Seitenverwandten.*) Der Mensch gehört zur Klasse der Simiaden, welche in zwei große Stämme sich verzweigten, die neuweltlichen und die altweltlichen Affen, von welch' letzteren die Menschen eine Abzweigung bilden. Bei dieser allgemeinen Verwandtschaftsangabe begnügt sich aber Darwin nicht, sondern er weiß das genauere Bild unserer Urerzeuger zu zeichnen. Es ist dasselbe so ergötzlich, daß es unsern Lesern mitgetheilt werden muß. Die Schilderung lautet so: „Die frühen Urerzeuger des Menschen waren ohne Zweifel einst mit Haaren bekleidet, wobei beide Geschlechter Bärte hatten. Ihre Ohren waren zugespitzt und einer Bewegung fähig und ihre Körper waren

*) Vgl. die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl, Bd. I., S. 170 f., 186.

mit einem Schwanz versehen, welcher die gehörigen Muskeln besaß. Auch auf ihre Gliedmaaßen und den Körper wirkten viele Muskeln, welche jetzt nur gelegentlich wiedererscheinen, aber bei den Quadrumanen im normalen Zustande vorhanden sind. Die große Arterie und der Nerv des Oberarms liefen durch ein supracondyloides Loch. In dieser oder einer noch früheren Periode gab der Darmkanal ein viel größeres Divertikel oder einen Blinddarm ab als der jetzt beim Menschen vorhandene. Nach dem Zustande der großen Zehe beim Menschen zu urtheilen, war damals der Fuß ein Greiffuß, und ohne Zweifel waren unsere Urerzeuger Baumthiere, welche ein warmes, mit Wäldern bedecktes Land bewohnten. Die Männchen waren mit großen Eckzähnen versehen, welche ihnen als furchteinflößende Waffe dienten."*)

Man muß wirklich staunen, was Darwin Alles weiß. Mit größerer Kühnheit, als es hier geschieht, sind noch nie abenteuerliche Behauptungen in die Welt geschleudert worden. Und trotz der Sicherheit des Auftretens sind die Vertreter der Affentheorie unter sich selber uneins. Denn außer den Ansichten von Vogt und Darwin besteht noch eine dritte, von Huxley aufgebrachte,**) wornach von dem gemeinsamen Stamm der Primaten nicht zwei, sondern drei Zweige ausgehen, nämlich die Anthropiden mit dem Menschen allein, die Simiaden, welche sämmtliche Arten von Affen umfassen, und die verschiedenen Gattungen von Lemuren unter dem gemeinsamen Namen der Lemuriden. Die Sache richtet wirklich sich selbst, und gerade in ihrer Anwendung auf den Menschen besteht die Darwin'sche Lehre die Probe am Schlechtesten. Es wäre dieß wohl schon durch den einfachen Hinweis auf die angegebene Schilderung der Urmenschen deutlich genug. Dennoch erfordert das große Ansehen, dessen sich diese Lehre, die man eine „eminente Hypothese" genannt hat, noch ein genaueres Eingehen.

Es fragt sich: Wie hat sich aus dem von Darwin beschriebenen Ungethüm der Mensch gebildet? Die Antwort auf diese Frage ist für Darwin sehr leicht. Es geschah eben durch geschlechtliche Zuchtwahl. Im ganzen Thierreiche besteht ein Kampf der Männchen

---

*) a. a. O., S. 180.

**) An Introduction to the Classification of Animals, 1869, bei Darwin, Bd. I., S. 170.

um den Besitz der Weibchen. In diesem Kampfe müssen die stärkeren und anziehenderen Männchen siegen, sie werden die stärksten und anziehendsten Weibchen gewinnen. In Folge dessen hinterlassen sie eine größere Anzahl von Nachkommen als die besiegten und weniger anziehenden Männchen, und ihre Superiorität muß sich auf die Nachkommen vererben. Vermöge der Variabilität werden in diesem Kampfe die dabei dienlichen Eigenschaften und Vorzüge erhöht, und in ihrer Verstärkung gehen sie auf die nachfolgenden Geschlechter über, und im langen Verlaufe vieler auf einander folgenden Generationen kann durch diesen Proceß eine Thierart auf eine so hohe Stufe sich entwickeln, daß sie von ihrem ursprünglichen Typus wesentlich verschieden ist. Eben dieses Gesetz der geschlechtlichen Zuchtwahl war nun auch bei der Entwicklung des Menschengeschlechtes wirksam. Wie alle Thiere so strebten auch die Urerzeuger der Menschen, sich über die Grenzen ihrer Subsistenzmittel zu vervielfältigen, und dieß führte zum Kampf um's Dasein und zu geschlechtlicher Zuchtwahl. Die stärksten, lebenskräftigsten und anziehendsten Männer waren im Stande, sich die anziehenderen Frauen zu wählen und hatten beim Aufziehen einer größeren Anzahl von Nachkommen einen bedeutenderen Erfolg als die geringeren.*) In diesem Kampfe gingen nun im Laufe vieler Jahrtausende die Veränderungen vor sich, deren Resultat der gegenwärtige Menschentypus ist. Vermöge der Variabilität traten nützliche Abänderungen ein, die sich weiterpflanzten, erhielten und befestigten. Was für den Kampf um's Dasein dienlich war, wurde in den folgenden Generationen verstärkt, das Menschengeschlecht erlangte nach und nach die Fähigkeit, allen Lebensbedingungen sich zu accommodiren, konnte sich auf diese Weise auf der ganzen Erde ausbreiten und erreichte die Herrschaft über die Erde, welche es jetzt hat. So war ihm zu seiner jetzigen herrschenden Stellung in der Welt durchaus nothwendig der freie Gebrauch der Hände. Denn die Hand ersetzt dem Menschen alle Instrumente, sie setzt ihn in den Stand, sich mit Steinen und Keulen zu vertheidigen und auf alle mögliche Weise sich Nahrung zu verschaffen. Die Hände und Arme hätten aber dazu nicht dienen können, wenn sie wie im Anfang zur Locomotion hätten gebraucht werden müssen und das ganze Gewicht des Körpers

---

*) Vgl. Darwin, a. a. O., Bd. I., S. 134, Bd. II., S. 324.

zu tragen gehabt hätten. Zum freien Gebrauch der Hände war die aufrechte Stellung nöthig, die eine der auffallendsten Differenzen zwischen dem Menschen und seinen nächsten Verwandten ist. Weil es darum für den Menschen im Kampf um das Dasein, die Ausbreitung und die Herrschaft ein Vortheil war, ein Zweifüßer zu werden, darum ward er ein solcher. Um diesen Vortheil zu erlangen, sind seine Füße platt geworden und die große Zehe wurde so eigenthümlich modificirt, daß sie die Fähigkeit zum Greifen verlor. Dieß führte dann noch andere Modificationen des menschlichen Körperbaues mit sich. In dem Maaße, als die Menschen durch die erlangte aufrechte Stellung Hände und Arme frei gebrauchen lernten und die Fertigkeit sich erwarben, Steine, Keule und andere Waffen im Kampfe mit ihren Feinden zu gebrauchen, wurden die Eckzähne, die ursprünglich die Hauptwaffe waren, immer kleiner.*)

Für diese Ableitung des Menschen von seinen thierischen Urerzeugern weiß Darwin keinen triftigeren Beweis anzuführen als die ähnliche Bildung des menschlichen Körpers mit dem der Thiere und die Thatsache, daß der menschliche Körper bei verschiedenen Rassen und innerhalb einer und derselben Rasse bei verschiedenen Individuen unendliche Verschiedenheiten aufweist und daß er unter verschiedenen Lebensbedingungen mannigfache Veränderungen erfährt. „Damit ein affenähnliches Geschöpf“, sagt er,**) „in einen Menschen umgewandelt werde, ist es nothwendig, daß diese frühere Form ebenso wie zahlreiche spätere, auf einander folgende Verbindungsglieder sämmtlich an Geist und Körper variirt haben. Hierüber directe Zeugnisse zu erlangen, ist unmöglich; wenn aber gezeigt werden kann, daß der Mensch noch jetzt variirt, daß seine Abänderungen durch dieselben allgemeinen Ursachen veranlaßt werden und denselben allgemeinen Gesetzen unterliegen wie bei den niederen Thieren, so läßt sich kaum zweifeln, daß die vorhergehenden, zwischenliegenden Glieder in einer ähnlichen Weise variirten. Auch müssen auf jeder der auf einander folgenden Stufen der Abstammung die Abweichungen in einer gewissen Weise sich gehäuft und fixirt haben.“ Und nun wird des Näheren ausgeführt, daß nicht zwei Individuen derselben Rasse einander völlig gleich seien, daß, wenn man Mil-

*) Vgl. Bd. I., S. 122—124.
**) a. a. O., Bd. I., S. 92.

lionen Gesichter unter einander vergleiche, jedes vom andern verschieden sei, daß Aufenthaltsort und Lebensweise den größten Einfluß auf Wachsthum und Körpergröße haben u. s. w.

Wir brauchen auf diese Einzelheiten nicht einzugehen. Die Schwäche der ganzen Deduction spricht sich in den angeführten Sätzen Darwin's auf's Deutlichste aus. Er gesteht, keinen directen Beweis führen zu können, während für eine so kolossale Hypothese wie die, daß der Mensch von einem solchen Vieh, wie es Darwin beschrieben hat, abstamme, eben nur der directe Beweis statthaft ist. Was wollen denn die Verschiedenheiten, die sich gegenwärtig bei den Menschen finden, für die in Rede stehende Frage bedeuten! Sie sind da, das leugnet kein Mensch; aber sie waren vor vielen tausend Jahren auch schon da, und doch sind die Menschen seit dem gleich geblieben, und auch in den ältesten Zeiten, von denen wir Kunde haben, findet sich so wenig Annäherung an den Thiertypus wie gegenwärtig. Was aber den aus der homologen Bildung des menschlichen und des Thierkörpers geführten Beweis betrifft, so genügt die Erinnerung an unsere obigen Ausführungen, die uns an der Hand der Vogt'schen Aufstellungen den fundamentalen Unterschied der menschlichen Körperbildung von der thierischen zeigten.

Wie schwach ist ferner, was Darwin über die aufrechte Stellung des Menschen sagt! Man stelle sich nur unsern von ihm beschriebenen Urvater, jenen dichtbehaarten, beschwanzten und mit großen, scharfen Eckzähnen versehenen Baumkletterer vor und man wird die ganze Ansicht für lächerlich finden müssen. Ein solches Gethier müßte schon eine im ganzen Thierreich nirgends vorhandene Intelligenz haben, es müßte überhaupt über allen Thieren schon absolut erhaben sein, so daß an einen Kampf um's Dasein mit den Verwandten gar nicht mehr zu denken wäre, wenn es zu der Einsicht kommen sollte, es wäre ihm vortheilhafter, aufrecht zu stehen. Unsere rein thierischen Urerzeuger sollen auf den Einfall gekommen sein: Wir wollen es doch einmal probiren, ob wir nicht aufrecht stehen können, und siehe da, allmählich gelang der Versuch, und in den folgenden Geschlechtern wurde diese Kunst immer gesteigerter und allgemeiner, und die Natur kam gütigst zu Hülfe, plattete den Fuß ab und nahm der großen Zehe ihre Fähigkeit zum Greifen! Warum fiel es denn den Affen, mit denen die Urmenschen wesentlich auf

derselben Stufe standen und die im Kampfe um's Dasein sich auch erhalten haben, nicht ebenso ein, noch fällt es ihnen jetzt ein, einen gleichen Versuch zu machen? Der Schwindel ist wirklich groß.

In eine peinliche Verlegenheit kommt Darwin mit einer andern auffallenden Verschiedenheit zwischen dem Menschen und den Thieren, der Nacktheit der Haut.*) Aus dem Vorhandensein des wolligen Haares am menschlichen Fötus und der rudimentären, über den Körper zerstreuten Haare während des reifen Alters schließt er, daß der Mensch von einem behaarten Thiere abstamme; die Nacktheit der Haut wird für eine Folge der geschlechtlichen Zuchtwahl erklärt. Mit dieser steht aber in der innigsten Verbindung der Kampf um's Dasein, und in diesem siegen ja die vortheilhafter ausgestatteten Arten und Individuen. Der Verlust des Haares ist jedoch offenbar ein Nachtheil für den Menschen, der ihn selbst unter einem warmen Klima der Erkältung und einem Heer von Krankheiten aussetzt. Das muß natürlich selbst Darwin zugestehen. Aber wenn es sich einmal darum handelt, eine Lieblingstheorie festzuhalten, so gehen die Beweise nicht aus. Weil darum mit der vortheilhafteren Organisation hier nichts zu machen ist, so muß die Schönheit helfen. Zuerst haben die Weiber zu ornamentalem Zwecke, um die Schönheit der Hautfarbe zu entfalten, die Haare ihres Körpers entfernt, dann haben die Männer nachgemacht, ohne es aber so weit zu bringen wie jene, und die Natur hat sich wieder bereitwilligst dem Willen dieser aufstrebenden Thiere gefügt und den nachfolgenden Geschlechtern die künstliche Entfernung der Haare erspart. Hier hört die Kritik auf. Dagegen ist es eine jedem Vernünftigen einleuchtende Erklärung der Nacktheit der menschlichen Haut, welche Wallace in den folgenden Worten gibt:**) „Die nackte und empfindliche Haut, indem sie Kleidung und Wohnung nöthig machte, konnte zu einer schnelleren Entwicklung der Erfindungs- und Baufähigkeiten des Menschen führen, und indem sich von hier aus ein verfeinertes Gefühl persönlicher Sittsamkeit hervorbildet, mag dieß bis zu einem gewissen Grade auf seine moralische Natur einen Einfluß geäußert haben.“ Ueberhaupt widerspricht der Körperbau des

*) Vgl. Bd. I., S. 128 f., Bd. II., S. 330 ff.

**) Contributions to the Theory of Natural Selection, bei Huber, a. a. O., S. 212.

Menschen auf's Stärkste der Darwin'schen Lehre vom Kampf um's Dasein und vom Siege der stärker Organisirten, und wenn der Darwinismus auch im Bereiche des Thierlebens alle Geltung hätte, in der Anwendung auf den Menschen müßte er doch zu Schanden werden. Denn bekanntlich ist der Mensch das hülfloseste Geschöpf. Wohl kann er in allen Klimaten ausdauern und alle Thiere besiegen, er ist aber hiefür auf seine Intelligenz und seine Kunstfertigkeit angewiesen, und eben zu dieser Kunstfertigkeit und zum Dienste der Intelligenz ist sein Körper organisirt. Der menschliche Körper ist so organisirt, daß er das zubereitete Organ für den menschlichen Geist ist.

Noch mehr wird sich uns der absolute Vorzug des Menschen vor der Thierwelt herausstellen, wenn wir ihn nach seiner psychischen Seite betrachten und mit der Thierwelt in Vergleich bringen. Wie die körperliche Organisation dem Menschen seine Stellung als Herr der Erde, dem darum auch nicht nur einzelne Theile, sondern die ganze Erde zum Wohnplatz dient, ermöglicht und äußerlich darstellt, so vereinigen sich auch die mannigfachen Vorzüge seines seelischen Lebens in dem Einen, ihn über das Naturleben zu erheben, das ihm unterworfen ist als das Mittel für seine höheren Zwecke. Dieß haben wir nun im Folgenden nachzuweisen und dadurch dem Menschen die absolute Würde zu vindiciren, vermöge der er als *geistiges* Wesen von dem bloß seelischen Wesen der Thiere sich unterscheidet.

Bei dieser Untersuchung ist vor Allem die größte Vorsicht nöthig. Die Mittel der Untersuchung sind sehr dürftig, indem wir keine directe Erfahrung vom Seelenleben der Thiere haben, sondern auf Schlüsse aus den Lebensäußerungen der Thiere angewiesen sind. Daher kann sich auch bei diesen Fragen die Oberflächlichkeit, welche die Schlüsse ohne gründliche Prüfung gleich bei der Hand hat, recht breit machen. Dieselbe macht sich nach zwei Richtungen hin geltend. Entweder wird von der Wahrnehmung ausgegangen, daß Aeußerungen psychischen Lebens bei den Thieren vorkommen, und darauf hin menschliche und thierische Seele in Eine Linie gestellt, nur daß der ersteren der Vorzug größerer Kraft und Ausbildung zugestanden wird. Oder man betont den Unterschied beider und die Höhe des menschlichen Seelenlebens, und, ohne eine genauere Prüfung anzustellen, wird, damit die Kluft zwischen Mensch

und Thier um so größer werde, die Thierseele zur Maschine degradirt und Alles, was von psychischem Leben bei Thieren bemerkt wird, unter den Begriff eines unbewußten Instinctes gebracht.

Diese letztere Einseitigkeit wird durch die Erfahrung eines bewußten Seelenlebens wenigstens bei höheren Thieren so augenscheinlich widerlegt, daß sie gegenüber der neueren Empirie für völlig unwissenschaftlich gelten muß und nur bei denen einigen Werth haben kann, welche die absolute Würde des Menschen behaupten wollen, ohne im Stande zu sein, für ihren Satz wissenschaftliche Beweise beizubringen. Solche antiquirte Ansichten immer und immer wieder aufzustellen, hat aber die schwere Folge, daß die auf Erfahrungsbelegen ruhende Ansicht der Gegner dem Unpartheiischen um so mehr einleuchten muß. Wie überhaupt so ist es auch bei dieser Frage unserer Sache höchst nachtheilig, sich vor Zugeständnissen zu scheuen, welche einmal der Wahrheit gemäß sind. Gehen wir daher vorurtheilsfrei zur Prüfung der psychischen Eigenschaften der Menschen und der Thiere und benützen wir das von den verschiedensten Seiten zu diesem Zwecke gesammelte Material. Wenn wir auf diesem Wege auch nicht dazu kommen können, die thierische Seele so weit herabzusetzen, wie es frommen Eiferern nothwendig scheint, so wird immerhin dadurch die Höhe des Menschengeistes nicht sinken. Dagegen gewinnen wir den großen Vortheil einer gründlicheren Kenntniß, durch welche, wenn das Resultat unsrer Untersuchung zu Gunsten der Ansicht der fundamentalen Differenz zwischen Menschen- und Thierseele ausfällt, diese dann nicht mehr an der Schwäche laborirt, durch jede empirische Forschung in diesem Bereiche einen Stoß erleiden zu müssen.

Fragen wir zuerst, ob das, was das Seelenleben der Thiere von dem des Menschen unterscheidet, der Instinct sei. Gewiß kann nicht mit Grund bestritten werden, daß es im Thierleben eine Menge Bewegungen und Handlungen gibt, die, obwohl durch Empfindungen angeregt, doch ohne Bewußtsein mit derselben Naturnothwendigkeit vor sich gehen wie die Bewegungen im Pflanzenleben. Ohne darüber belehrt zu sein, wählt das Thier die seiner Natur entsprechende Nahrung. Wollte man behaupten, dieß beruhe auf der Erfahrung des Angenehmen und Unangenehmen, so könnte dieß doch nur für die spätere Zeit eines thierischen Lebens gelten. Das Thier findet aber vom ersten Augenblick seines Daseins an

die Nahrung, die ihm nützlich ist, und zu jeder Zeit nimmt dasselbe ein ihm bisher noch unbekanntes Nahrungsmittel, das ihm gereicht wird, an, während es das ihm Schädliche verschmäht. Von einer besonderen Schärfe der Sinne kann dieß nicht herrühren, denn diese reicht zur Unterscheidung des Nützlichen und Schädlichen nicht aus. Wir machen diese Unterscheidung durch verständige Prüfung; dem Thiere aber fehlen die Mittel zur Untersuchung der Nahrung. Wollte man annehmen, daß es durch schärferen Geruch die chemische Beschaffenheit der Stoffe unmittelbar wahrnehme, so könnte dieß doch nur von den Thieren gelten, bei welchen der Geruchssinn feiner ausgebildet ist als bei uns, was bekanntlich nicht bei allen Thieren der Fall ist. Dieses unmittelbare Auffinden der Nahrung schließt jede Ueberlegung und Willkür aus.

Ebenso beruhen die künstlichen Bauten, welche manche Thiere, z. B. die Bienen, der Biber, anlegen, gewiß nicht auf Berechnung. Ferner, daß die Raubthiere ihre Beute immer an der verwundbarsten oder an der für den Angreifer ungefährlichsten Stelle fassen, wie z. B. der Wolf die Pferde von vorn, die Rinder aber von hinten anzugreifen sucht, hat seinen Grund nicht in einer Vorstellung der Zweckmäßigkeit.*) Wenn die Vögel den der Gattung eigenthümlichen Gesang sich aneignen, auch wenn sie von ganz andern Vögeln ausgebrütet worden sind und nicht unter Ihresgleichen leben, so kann dieß nur auf einer unwillkürlich wirkenden Kraft beruhen. Auf eine solche müssen wir bei allen angeführten und ähnlichen Handlungen schließen, weil sie nicht angelernt sind, sondern sich von selbst machen. Kein Thier wird darum durch Belehrung geschickter dazu. Diese Handlungen werden auch von allen Exemplaren derselben Gattung auf gleiche Weise vollzogen, während, wo Verstand ist, auch individuelle Verschiedenheit sich zeigt. Während endlich der individuelle Verstand beschränkt und dem Irrthum unterworfen ist, so irrt in solchen Thätigkeiten das Thier nie; alle seine Bewegungen sind völlig sicher und zweckentsprechend.

Ebenso wenig als diese Aeußerungen des thierischen Lebens auf Verstand beruhen, können sie ein Erzeugniß der Organisation sein. Dieß schon darum nicht, weil überhaupt die Erscheinungen des see-

*) Solche Beispiele findet man gesammelt bei Burdach, Blicke in's Leben, Bd. I., S. 212 ff.

lischen Lebens nicht vom Körper sich ableiten lassen. Besonders aber wird diese Ansicht durch den Umstand unmöglich gemacht, daß sich bei Thieren von verschiedener Körperbildung gleiche und bei solchen von gleicher Körperbildung verschiedene Handlungsweise zeigt. „Ohne durch Bildung der Gliedmaßen besonders dazu geschickt zu sein, gräbt der wilde Hund Höhlen und scharrt die Hyäne Leichen aus; bei gleicher Organisation der Glieder gräbt das Kaninchen, der Hase aber nicht; der Hamster trägt Vorrath in den Backentaschen ein, die große Fledermaus thut dasselbe ohne Backentaschen; Vögel, die ein vorzüglich künstliches Nest bauen, haben keine besondere Organisation vor denen, deren Nest ganz einfach ist, voraus. Auch zeigt sich der Instinct zum Gebrauch eines Organs, ehe dieses sich völlig entwickelt hat.“ *)

Können wir also diese Thätigkeiten im Thierleben weder aus dem Denken ableiten noch aus der körperlichen Organisation, so haben wir die Klasse von Erscheinungen, die zwischen den organischen Verrichtungen und den Thätigkeiten des bewußten Lebens mitten inne steht, denen eine psychische, gleichwohl aber unbewußt wirkende Kraft zu Grunde liegt, welche man Instinct nennt. **)

Müssen wir demnach den Instinct für eine Eigenschaft der Thiere halten, so dürfen wir aber doch nicht alles Denken dem Thiere absprechen. Außer den Instincterscheinungen, welche freilich einen bedeutenden Theil des thierischen Lebens ausmachen, gibt es in diesem doch Handlungen, welche auf eine unbewußt wirkende Kraft sich nicht zurückführen lassen, wofür wir ja an unsern Hausthieren die tägliche Erfahrung haben. An diesen sehen wir, daß sie das Haus und ihren Stall genau kennen und den Weg dahin mit Leichtigkeit wieder finden, eine Kenntniß, die unmöglich ursprünglich schon in der Natur dieser Thiere liegen kann, sondern das Werk der Erfahrung ist. Wenn der Hund, sobald er seinen Herrn nach Hut und Stock greifen sieht, ihm freudig wedelnd entgegenspringt, so macht er aus der Wahrnehmung, die er vor sich hat, den Schluß,

---

*) Burdach, a. a. O., S. 210 f.

**) Ob dabei ein dunkles Gefühl oder eine Traumidee, wie Lotze eine solche voraussetzt, anzunehmen ist, ist wohl nicht zu entscheiden; für uns ist dieß auch nicht von Belang. Vgl. Wagners physiol. Handwörterbuch, Artikel „Instinct“, S. 203; Waitz, a. a. O., S. 182.

daß jetzt spazieren gegangen werde. Eclatanter aber sind Beispiele thierischer Ueberlegung, welche von Reisenden berichtet werden. So erzählt Vogt einmal, daß ein älterer Hund einen jüngeren gezüchtigt habe, als dieser mit großem Gebell einem am Hause vorbeifahrenden Wagen nachgesprungen sei. Auf Befragen habe der Herr des Hauses über diese Merkwürdigkeit die Auskunft ertheilt, der ältere Hund, der früher das Haus zu bewachen hatte, habe dieselbe üble Gewohnheit gehabt und sei oft dafür gestraft worden, jetzt, da das Wächteramt an den jüngeren übergegangen sei, übe er an diesem das Amt der Erziehung. Wenn ein junger Orang-Utang den Baum schüttelte, von dem man ihn herunterholen wollte, so hatte derselbe jedenfalls die Erfahrung gemacht, daß es sehr schwer ist, an einem schwankenden Baume sich zu halten und hinaufzuklettern.*) Raubthiere, die in Horden leben, stellen Wachen aus und theilen die Arbeit, was ohne Vorstellung der Gefahr und des Zweckes nicht möglich ist. Wenn ein Fuchs sich das Bein abbiß, mit dem er gefangen war, so setzt dieß eine genaue Vergleichung zwischen dem größeren und geringeren Uebel voraus. Das sind Alles Erscheinungen, die ohne bestimmtes Unterscheiden der Empfindungen, ohne Vergleichung derselben, ohne Schließen, kurz ohne Denken unmöglich sind. Durch Erfahrung erstarkt dieses Denken, während der Instinct sich gleich bleibt. Thiere, welche in mannigfaltige Lagen kommen, werden klüger als solche, die in einförmigen Verhältnissen leben. Mit fortschreitendem Alter nehmen die Thiere durch die gemachten Erfahrungen an Verstand zu. So sind alte Vögel schwerer zu fangen als junge und bauen bessere Nester. Auch das Abrichten der Thiere beruht auf nichts Anderem, als daß man sie über die Folgen ihres Benehmens Erfahrungen machen läßt.**) Hier in dem Gebiet des verständigen Lebens der Thiere zeigt sich darum in der That die individuelle Verschiedenheit, auf welche die Materialisten sich berufen, während der Instinct bei allen Thieren derselben Gattung derselbe ist.

Ebenso wie wir den Thieren Verstand zusprechen müssen, dürfen wir auch den Instinct nicht für eine ausschließliche Eigenthümlichkeit der Thierwelt ansehen. Auch beim Menschen gibt es instinctive Handlungen, wie Jeder an sich selber beobachten kann. Zwar

*) Waitz, S. 193.
**) Burdach, S. 227 f.

dürfen wir die organischen Verrichtungen des Blutumlaufes und der Athmung ꝛc. nicht dahin rechnen; denn es gehören zu den Instinctbewegungen nur diejenigen, welche auf einen Empfindungsreiz erfolgen und, wenn sie auch unwillkürlich vor sich gehen, doch der Art sind, daß sie mit Bewußtsein und Willkür vollzogen werden *könnten*. Das Vorkommen solcher Handlungen ist aber bei uns unleugbar. Wir erinnern uns nur daran, daß wir bei Gefahr, auf das Gesicht zu fallen, unwillkürlich die Hände ausstrecken, ohne daß irgend eine Ueberlegung dabei stattfände, daß ferner in Krankheiten ein unwillkürlicher Reiz zu gewissen Speisen und Getränken hinführt, die sich als nützlich erwiesen, an die Thatsache, daß wir, in Gedanken versunken, von selbst richtige Bewegungen des Gehens u. s. w. machen, an die Sicherheit, mit der der Nachtwandler über Dächer schreitet. Auch die Fertigkeit, mit welcher z. B. die Hände des geübten Klavierspielers über die Tasten des Instrumentes gleiten, wobei nicht jede Bewegung mit Ueberlegung ausgeführt wird, hat etwas Instinctartiges wie Alles, was uns zur Gewohnheit, zur andern Natur geworden ist.

Wir finden also sowohl auf Seiten der Thiere Verstand als beim Menschen Instinct. Wo ist nun der Unterschied, wo der absolute Vorzug des Menschen?

Schon bei den Instincthandlungen des Menschen können wir seine höhere Natur erkennen, indem sie nicht ausschließlich der Selbsterhaltung dienen und nicht allein für das physische Leben Bedeutung haben wie bei den Thieren. Wir sehen dieß an den instinctiven Bewegungen des Kindes. Bekanntlich sind im frühesten Kindesalter alle Handlungen instinctiver Art. Aber während beim Thiere die Regungen des Instinctes nur zur Auffindung der Nahrung, zur Selbsterhaltung und zur Erhaltung der Gattung dienen, so wird das Kind durch dieselben zur Kenntniß der Außenwelt und durch diese zur Kenntniß seiner selbst geführt. Der Instinct muß hier dem Zwecke dienen, dem Menschen die ersten Mittel beizuführen, durch deren Gebrauch sich das geistige Wesen des Menschen entwickelt. Wenn das Kind nach den Gegenständen greift, sie zu drehen und zu bewegen versucht, so dient das seinen physischen Lebensbedürfnissen nicht, ist aber im höchsten Grade geeignet, den Geist zu bilden, die Gegenstände kennen zu lernen, sie

zu vergleichen und zu unterscheiden, Ursache und Wirkung anzuschauen.*)

Treten wir der Denkthätigkeit von Menschen und Thieren näher, um den bestimmten Unterschied zu erkennen, so müssen wir vor Allem die Meinung fern halten, als ob bestimmte Denkvermögen den Menschen zu- und den Thieren abzusprechen seien, wie man namentlich den letzteren den Verstand lassen, die Vernunft aber als den eigenthümlichen Vorzug des Menschen auf diesen beschränken wollte. Das mußte schon dadurch Verwirrung erregen, daß die Begriffe von Verstand und Vernunft verschieden und ihr Unterschied oft sehr unbestimmt und unklar gefaßt wurde. Wie man nicht sagen kann: das Thier hat Instinct, aber keinen Verstand, der Mensch aber hat Verstand; so kann man auch nicht sagen: das Thier hat Verstand, aber keine Vernunft, welche nur der Mensch besitzt. Wie aber schon bei dem menschlichen Instincte sich eine eigenthümliche höhere Art und ein höherer Zweck uns zeigte, so haben auch alle Seelenvermögen des Menschen, so viele man nun annehmen und wie man sie nennen mag, ein eigenthümliches höheres Gepräge.**) Treffend spricht Lotze:***) „Was die eine Seele von der andern, was die menschliche namentlich von der thierischen unterscheidet, das tritt nicht wie ein einzelner abtrennbarer Formbestandtheil zu andern unverändert bleibenden hinzu, oder an die Stelle eines wegfallenden ein, sondern ist wie ein eigenthümliches schwer bestimmbares Colorit über das ganze Gemälde des innern Lebens ausgebreitet." Immerhin aber können wir bestimmte Unterschiede finden und dadurch die wesentlich höhere Natur der Menschenseele erweisen.

Beginnen wir mit der Frage: Welches sind beim Thiere und welches beim Menschen die Motive zum Erkennen? Wie zum Handeln, so wird auch zum Wahrnehmen und Erkennen das Thier nur durch das egoistische Interesse geleitet. An tausend Dingen, die es umgeben, geht das Thier gleichgültig vorüber und bemerkt nur das, was seiner Selbsterhaltung dient oder ihm Vortheil bringt.

---

*) Vgl. Waitz, a. a. O., S. 174.

**) Ueber die Frage von den Seelenvermögen zu verhandeln, müssen wir einer späteren Stelle vorbehalten.

***) Mikrokosmus, II., S. 257.

Das wird von ihm aufgefaßt, und dem geht es nach. Eine höhere Anregung ist nachweisbar bei keinem Thiere vorhanden, so groß auch seine Klugheit, so überraschend sein Scharfsinn sein möge. Der Mensch aber wird zum Denken angeregt durch den Wissenstrieb.*) Schon in der kindlichen Neugier ist ein Drang nach Wissen thätig, wie er dem Thiere fehlt. Abgesehen von dem, was das unmittelbare sinnliche Bedürfniß erheischt, schweifen die Sinne des Kindes bei allen Gegenständen seiner Umgebung umher, von allen Eindrücken, die ihm begegnen, wird es erregt. Daraus wird schon in den frühesten Jahren ein Reichthum mannigfachster Anschauung gewonnen, der im Verlaufe der weiteren Entwicklung zu Gedanken verarbeitet wird. An diesen, ihrer Verbindung und Sonderung, ihrer Verknüpfung als Grund und Folge, gewinnt nun die Seele ihr Interesse des Wissens, bis bei noch höherer Erstarkung der Wissenstrieb als Drang nach Wahrheit auftritt. In allen diesen Formen erscheint der Wissenstrieb, dem wir uns nicht entziehen können, als Aeußerung einer psychischen Kraft, welche nicht der Außenwelt hingegeben ist, sondern frei sie zum Eigenthum erobert, sie bemeistert, beherrscht. Während das Thier den Eindrücken hingegeben ist, wie sie eben kommen und seinem particulären Interesse begegnen, ist die Menschenseele von dem Drange belebt, die Gegenstände, welcher Art sie sein mögen, in geistiges Eigenthum zu verwandeln. Wir haben hier im Gebiete des Wissens dieselbe Erscheinung wie beim menschlichen Handeln. Durch dieses macht der Mensch die Welt sich unterwürfig und dienstbar für seine Zwecke, wie sich dieß schon in den ersten Spielen des Kindes zeigt, das die Gegenstände, die sich ihm darbieten, zu Gestalten seiner Einbildung verwendet oder, wenn es hiezu noch nicht fähig ist, seine Herrschaft wenigstens dadurch zeigt, daß es die Dinge vernichtet. Derartiges fällt auch dem kunstfertigsten Thiere nicht ein.

Wir kommen damit auf den weiteren Unterschied zwischen dem thierischen und dem menschlichen Denken zu sprechen, daß jenes bloß receptiv, dieses productiv ist. Das Thier nimmt die Dinge auf gerade so und nicht anders, als sie ihm in der Wahrnehmung begegnen. In dieser treten die Erscheinungen theils in nothwendigem Zusammenhang auf theils ohne einen solchen in zufälliger Anein-

*) Vgl. Lotze, Mikrokosmus, II., S. 271 ff.

anderreihung. Wie nun die Dinge neben einander sind oder auf einander folgen, geordnet oder ordnungslos, so nimmt sie das Thier auf, und daß es keine andere Perception hat, daß es den Zusammenhang nicht als einen nothwendigen, gesetzlich bestimmten auffaßt, dafür liegt der Beweis in der Thatsache, daß das Thier, wenn es zwei Erscheinungen öfters auf einander folgen sah, seine Handlungsweise jederzeit so einrichtet, als ob diese Aufeinanderfolge immer so geschehe. Es beruht ja darauf die Ueberlistung der Thiere durch den Menschen, ihre Gefangennehmung. Das menschliche Denken ist zwar in den ersten Jahren des Lebens auch einzig und lange nachher wenigstens vorwiegend receptiv, und bei Manchen bleibt durch ihr ganzes Leben die receptive Verstandesthätigkeit vorwaltend. Aber wenn eine größere Masse von Eindrücken empfangen, wenn eine Menge von Anschauungen erworben ist, so stellt sich auch das Verlangen und die Fähigkeit ein, die gewonnenen Einzelvorstellungen in Zusammenhang zu bringen. Der Zusammenhang aber, den unser Geist fordert, ist nicht immer der, wie er in der Wahrnehmung sich darbietet. Einmal werden wir bald gewahr, daß zwischen den gegebenen Anschauungen auch Zusammenhangslosigkeit sich findet, wenigstens nicht ein Zusammenhang, wie ihn *unser* Verstand verlangt. Die Dinge der Außenwelt sind vielfach nur durch den Mechanismus verbunden, ohne durch *wesentliche* Beziehung zusammen zu gehören. Gerade aber diese suchen wir, um nach ihr die Gegenstände und Erscheinungen zu ordnen. So trennen wir denn das Verbundene und einigen das Entlegenste, wenn es seiner Eigenthümlichkeit nach zusammen gehört, unter das geistige Gesammtbild eines Begriffes. Ebenso nehmen wir den Zusammenhang der Erscheinungen in der Zeitfolge nicht nur als einen zufälligen auf, wie er gerade sich gibt, sondern wir fassen ihn als einen *nothwendigen*. Dieses Begriffebilden nun und diese Auffassung eines nothwendigen causalen Zusammenhanges ist ohne productive Denkthätigkeit nicht möglich. Die Begriffe werden uns niemals in der Erfahrung gegeben. Das Begriffebilden geschieht durch Zusammenfassen der *wesentlichen* Merkmale mit Ausscheidung der unwesentlichen. Wenn dieß nur ein Werk der Anschauung gegebener Objecte wäre, so wären wir gar nicht im Stande, Begriffe zu bilden. Denn es müßte uns dann die ganze Menge aller zu einem Begriffe zu vereinigenden Gegenstände bekannt sein,

während unsere Kenntniß, wenn sie noch so ausgebreitet ist, immer nur einen kleinen Theil umfaßt. Obgleich wir also niemals alle Merkmale vor uns haben zur Unterscheidung der wesentlichen von den unwesentlichen, so machen wir diesen Unterschied doch mit aller Bestimmtheit und mit dem Gefühl der Sicherheit, und unser Begriff erprobt sich als richtig, wenn wir ihn anwenden auf Exemplare, die erst nachträglich uns zur Kenntniß kommen. Ebenso verhält es sich mit den Gedanken des nothwendigen Causalnexus. Wir können diesen niemals aus der Anschauung allein gewinnen. Selbst wenn die Verbindung zweier Erscheinungen, welche die Anschauung uns bietet, uns als eine nothwendige erscheint, so erlangen wir doch nicht aus der bloßen Anschauung den Gedanken der nothwendigen Verbindung als Ursache und Wirkung. Es muß ein anderer Factor hinzutreten. Die Erfahrung gibt uns immer nur einzelne Fälle, und aus diesen auf alle zu schließen, dazu liegt in ihr selbst keine Berechtigung. Die Erfahrung gibt uns nur die Folge der Begebenheiten als eine *zeitliche*, nicht als eine *ursächliche*, nothwendige, nur das post hoc, nicht das propter hoc. Wir aber machen in vielen Fällen aus dem post hoc unbedenklich ein propter hoc, das wir von dem Kreise unserer beschränkten Kenntniß auf alle nur möglichen Fälle anwenden. Wir bringen also zur Erfahrung etwas hinzu, durch welches die in ihr gegebenen Einzelheiten erst in den Zusammenhang des eigenthümlich menschlichen Denkens gebracht werden. Das Gesetz der Causalität wird uns nicht a posteriori gegeben, sondern ist ein apriorisches Gesetz unseres Denkens, das wir unwillkürlich auf die Erscheinungen anwenden und dadurch diese aus ihrem äußerlichen Neben- und Nacheinander zu innerlicher wesenhafter Verbindung bringen. Das heißt aber in Kurzem: Unser Denken ist *productiv*, und es ist dieses sogar in dem Grade, daß, wenn eine Menge von Begriffen unser geistiges Eigenthum geworden ist, in dem wir uns heimisch fühlen, wir uns zur Production von Gedanken der Erfahrung entschlagen können. Mit innerer Nothwendigkeit treibt ein Gedanke den anderen hervor, und ganze Reihen von Urtheilen bilden sich aus einem einfachen Grundgedanken ohne Seitenblick auf die Erfahrung, wir produciren sie mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit und Wahrheit, und sie bestehen nachträglich an der Erfahrung ihre Probe. Hierin liegt ein so wesentliches Charaktermerkmal des menschlichen

Seelenlebens, daß dadurch allein schon dieses von dem thierischen wesentlich unterschieden ist. Im thierischen Leben findet sich hiezu auch nicht die mindeste Analogie, und solange der Materialismus, der übrigens noch nicht einmal den Versuch gemacht hat, eine solche aufzuzeigen, nicht an der Hand der Thatsachen den entschiedenen Beweis liefert, daß auch den Thieren productives Denken eigen ist, müssen wir seine Behauptung von der fundamentalen Wesensgleichheit der menschlichen und der thierischen Seele unter die Rubrik: freche Oberflächlichkeit setzen.

Wenn sich durch die Productivität das menschliche Denken als ein wesentlich höheres vor der thierischen Verstandesthätigkeit der Art seiner Bethätigung nach auszeichnet, so liegt darin weiter ein ebenso fundamentaler Unterschied bezüglich des Denkinhaltes, indem derselbe nicht nur in Anschauungen besteht, sondern in Begriffen und deren Verknüpfung. Indem die Begriffe von den anschaulichen Vorstellungen abgezogene Vorstellungen sind, hat unser Denken dadurch einen ganz eigenthümlichen Inhalt, nämlich nicht anschauliche, abstracte Vorstellungen, bewegt sich in einem ihm eigenthümlichen Gebiete, dem der Abstraction. Und ist durch diesen dem thierischen Verstande abgehenden Vorstellungsinhalt das menschliche Denken gegenüber jenem schon bereichert, so wird dadurch auch sein auf die Wahrnehmung bezogenes Vorstellen erweitert. Da in den Begriffen die unwesentlichen Merkmale fallen gelassen und nur die wesentlichen festgehalten werden, gewinnt unser Geist einen Ueberblick, unter welchen eine Menge von Anschauungen sich zusammenfassen. Die Begriffe sind Allgemeinvorstellungen, Inbegriffe einer Mehrheit von Einzelvorstellungen, durch die wir Nahes und Fernes, Vergangenes und Zukünftiges in einem Gesammtbilde zusammenschauen, und wenn wir die Begriffe uns präsent erhalten, so ist es uns ermöglicht, an ihrer Hand die Einzelanschauungen wieder zu reproduciren. Dieß hat denn auf das Handeln des Menschen den Einfluß, daß es den Character der Planmäßigkeit, der Absichtlichkeit hat, daß es sich nicht lediglich nach den Eindrücken der Gegenwart bestimmen läßt, sondern weiter schauend den gegenwärtigen sinnlichen Einwirkungen widersteht und einen in der Zukunft zu erreichenden Zweck verfolgt, während das Thier immer nur von den jeweiligen sinnlichen Reizen sich bestimmen läßt, woraus eben ersichtlich ist, daß es keine Allgemeinvorstellungen, keine Begriffe hat.

Mit den Begriffen verbindet sich nothwendig die Sprache, Die Begriffe, als der Anschauung entleerte Vorstellungen, würden dem Bewußtsein ganz entschlüpfen und zu den Denkoperationen, denen sie dienen sollen, nicht Stand halten, wenn sie nicht durch sinnliche Zeichen fixirt würden, durch deren Hülfe sie im Gedächtniß festgehalten und in's wache Bewußtsein wieder zurückgerufen werden können. Diese Zeichen sind die Worte.*) Wie die Begriffe das menschliche Denken auszeichnen, so ist darum auch die Sprache ein dem Menschen eigenthümlicher Vorzug, und die Thiere, auf anschauliche Vorstellungen beschränkt und keiner Abstraction fähig, entbehren der Sprache. Wenn dieß die Materialisten leugnen, so geschieht dieß nur durch ihr beliebtes Manöver, anstatt bei der Sache zu bleiben, von der die Rede ist, verschiedene Erscheinungen zu vermischen und dann von einer Gesammtheit von Erscheinungen zu sprechen wie von einer einzelnen, bestimmt unterschiedenen. So redet hier der Materialismus von dem Mittheilungsvermögen im Allgemeinen anstatt von der Sprache insonderheit, und in dieser Allgemeinheit genommen sind seine Behauptungen richtig.**) Daß Thiere Laute von sich geben und durch diese Laute einander Mittheilung machen, daß sie ihre Empfindungen und Begehrungen sowie ihre Affecte ausdrücken und von Ihresgleichen verstanden

*) Vgl. Schopenhauer, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 3. Aufl., von Frauenstädt, 1864, S. 99.

**) Darwin muß zwar, a. a. O., Bd. I., S. 45, anerkennen, daß die articulirte Sprache dem Menschen eigenthümlich ist, dennoch aber betrachtet er die Sprache als etwas dem Menschen mit den Thieren Gemeinsames, und um den Unterschied zwischen unarticulirten Lauten und Sprache zu einem nur graduellen herabzudrücken, versucht er, den Ursprung der Sprache aus den thierischen Lauten zu erklären, S. 47 ff. Aber in welch elendes Hypothesengewebe geräth er hier wieder! Man höre! Der Urmensch oder irgend ein sehr früher Stammvater des Menschengeschlechtes benutzte seine Stimme dazu, musikalische Kadenzen hervorzubringen, also zum Singen. Dieß geschah besonders bei der Werbung, um Liebe, Eifersucht und sonstige Gemüthsbewegungen auszudrücken. Da alsdann diese musikalischen Ausrufe nachgeahmt wurden, entstanden articulirte Laute oder die Sprache, und da die Stimme immer weiter benützt wurde, so wurden auch die Stimmorgane gekräftigt und durch Vererbung immer mehr vervollkommnet. Dieß wirkte dann auch auf die Seele, so daß diese mit mehr Gedanken erfüllt wurde und die articulirten Laute zum Ausdruck ihrer Ideen gebrauchte. Das heißt man Beweis!

werden, ist unleugbar. Das ist eine Thatsache, die zu beweisen die Materialisten sich gar keine Mühe zu geben brauchten, die zu bestreiten keinem Vernünftigen einfällt. Mittheilungsvermögen und Sprache sind aber verschiedene Dinge, wie wir an uns selber schon sehen können. Wir sind auch nicht auf die Sprache als das einzige Mittel, unser Innenleben auszudrücken, beschränkt. Wir geben unsere Empfindungen und Stimmungen kund durch Mienen und Geberden sowie durch Laute, welche die Fixirtheit, die der Sprache eigenthümlich ist, nicht haben. Man spricht den kleinen Kindern keine Sprache zu, Mittheilungsvermögen ist ihnen dagegen nicht abzusprechen, und die Laute, die sie vernehmen lassen, sind sehr wohl zu unterscheiden als Ausdrücke des Schmerzes oder der Freude, des Begehrens oder des Zornes. Von diesen aber heben sich, wenn das Kind anfängt sprechen zu lernen, seine Worte sehr bestimmt als etwas wesentlich Anderes ab. Alle außersprachlichen Ausdrucksmittel dienen nur zur Aeußerung von Empfindungen, Strebungen, Affecten, niemals aber bezeichnen sie Begriffe oder Gedanken im specifischen Sinne dieses Wortes, und auf solche Ausdrucksmittel ist die Thierwelt beschränkt. Die Sprache aber, wenn man diesen Begriff nicht ungehörig erweitert, ist dadurch von allen anderen Weisen der Mittheilung unterschieden, daß ihre Laute bestimmt fixirt und gegen einander abgegrenzt sind, daß diese Laute in ebenso bestimmte Verbindungen treten, in welcher bestimmten Verbindung und Abgrenzung sie zur Bezeichnung derselben Sache immer wiederkehren. Gerade dadurch nun sind die Worte geeignet, die Begriffe zu bezeichnen als das Fixirte, Wesentliche, Bleibende der Erscheinungen. Ebenso dienen dann die nach festen Gesetzen sich vollziehenden Verbindungen der Worte zur Bezeichnung der Verknüpfungen unserer Gedanken, wie diese auf apriorischen Denknormen ruhen. Dieser Zusammengehörigkeit von Begriffen und Worten gemäß sind darum diese auch die Mittel, das Denken zu wecken. Ohne Worte würden wir niemals, so sehr wir dazu angelegt sein mögen, begrifflich denken lernen. Der Taubstumme, dem dieses Bildungsmittel fehlt, bleibt deßhalb auch auf der Stufe des Thieres, wenn ihm nicht eine äußerst künstliche Unterrichtung das Mangelnde in einigem Grade ersetzt. Das Thier aber, das zu begrifflichem Denken unfähig ist, bringt es darum auch niemals zu Worten, während die körperliche Organisation das Thier ebenso zum Sprechen be-

fähigte wie den Menschen. Das Thier redet darum nicht, weil es nichts zu sagen hat*).

In den Begriffen und den mit ihnen vorgehenden Operationen erhebt sich, wie wir gesehen haben, das menschliche Denken von den sinnlichen Erscheinungen zum Erfassen von deren innerer Wesenheit und von den Einzelheiten zur Auffassung des Allgemeinen, das im Einzelnen in die Erscheinung tritt. Diese Qualität unserer Denkkraft, sich in einem Gebiete zu bewegen, welches über der sinnlichen Erscheinungswelt erhaben ist, aber gleichwohl, als die Gesetze, die dieser zu Grunde liegen, enthaltend, mit ihr im nächsten Bezuge steht, tritt uns in noch hellerem Lichte entgegen, wenn wir von den Begriffen zur Betrachtung der Ideen weiterschreiten. Die Begriffe verknüpfen immer nur einzelne Erscheinungen zu einem deren allgemeines Wesen ausdrückenden Gesammtbilde. Höher hinauf gehen die Ideen, die nicht von einer größeren oder geringeren Menge von Einzelheiten abstrahirt sind, sondern als schlechthin allgemein die ganze Wirklichkeit umfassen. Läßt sich nachweisen, daß wir solche Ideen haben und daß wir sie nicht erst durch Abstraction gewinnen, sondern daß sie uns angeboren sind, so ist damit der unwidersprechlichste Beweis für die unvergleichliche Höhe der Menschenseele gegeben. Der Materialismus erkennt auch wohl das Gewicht, das hierin liegt, und Büchner, der überhaupt unter den Materialisten am meisten auf die psychologischen, ethischen und religiösen Fragen eingegangen ist, hat darum den angeborenen Ideen ein eigenes Capitel gewidmet, worin er sich die Mühe gibt, mit aus den entlegensten Gebieten gesammelten Beweisen gegen den Satz von den angeborenen Ideen anzustürmen.**) Die menschliche Frucht sei ohne Seele, auch mit der Geburt sei das Kind noch nicht beseelt; nur durch körperliche Organisation bedingte Anlagen seien beim Neugeborenen vorhanden, welche sich später, wenn Eindrücke von außen hinzukommen, zu geistigen Qualitäten entwickeln. Die ganze Entwicklung des Geistes geschehe von außen durch sinnliche Eindrücke, Lehre und Beispiel, unter nothwendigem Bedingtsein durch körperliche Organisation, und nur das Allmähliche, Sprung-

*) Bei diesem Satze wird es wohl sein Verbleiben haben trotz den Zweifeln, welche Herbart gegen Rudolphi äußert: Psychologie als Wissenschaft, Bd. II., S. 241 ff.

**) Kraft und Stoff, S. 156—184.

lose des geistigen Wachsthums verleite nachher den im vollen Besitz seiner geistigen Kräfte Befindlichen, seinen Ursprung zu vergessen und sich als den unmittelbaren Sohn des Himmels anzusehen, dem die Erkenntniß als ein geistiges Geschenk von oben herab verliehen worden sei. Dagegen könne ein unbefangener Blick auf die Vergangenheit, sowie auf jene Unglücklichen, denen die Natur einen oder mehrere Sinne entzogen habe, uns eines Besseren belehren. Ein Blindgeborener weiß nichts von Farben, ein Taubgeborener nichts von Tönen. Auch die Ideen des Wahren, Schönen und Guten seien nicht unmittelbar im Menschengeiste gegeben, sondern ihre Entstehung sei sensualistisch zu erklären. Die Idee entstehe, indem der Mensch aus der ihn umgebenden Welt das Gemeinsame und Beste herauslese und diesem dann das Prädicat von wahr, gut oder schön beilege. Da dieser geistige Prozeß sich aber seit alter Zeit vollendet habe und der Einzelne das Product desselben schon historisch vorfinde, so habe dieser nicht mehr nöthig, den Prozeß von vorn in sich durchzumachen, und so scheine ihm ohne Rückblick auf die Entstehungsgeschichte der Idee, als sei dieselbe angeboren. Gänzlich vernichtet werde aber die Behauptung von dem Angeborensein der metaphysischen, ästhetischen und moralischen Begriffe durch die thatsächlich nachgewiesene Verschiedenheit derselben zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern, selbst bei civilisirten.

Was hier Thatsächliches vorgebracht ist, kann gewiß nicht bestritten werden; die Schlüsse aber, die daraus gezogen werden, sind wieder in den gewohnten Sprüngen gemacht. Daß der Mensch nicht mit fertigen Gedanken auf die Welt kommt, leugnet Niemand, und ebenso sicher ist, daß wir nur durch die Sinneseindrücke zum Bewußtsein kommen, daß ferner das geistige Wachsthum nur durch äußere Einwirkungen, durch Erfahrung, Lehre und Beispiel möglich ist. Wessen sinnliche Erfahrung dadurch mangelhaft bleibt, daß ihm ein oder mehrere Sinne abgehen, dessen geistiges Leben muß darum natürlicherweise einseitig und arm sein. Aus all' diesen Zugeständnissen folgt aber für die Frage, wovon wir handeln, noch gar nichts. Wie wir schon nachgewiesen haben, ist mit der Thatsache, daß die Entstehung und Entwicklung des Bewußtseins an sinnliche Vermittlungen geknüpft ist, über das Wesen des geistigen Lebens noch gar nichts bestimmt. Die Entstehung der Gedanken ist damit nicht im Mindesten erklärt, indem psychische Vorgänge und mate-

rielle wie Nervenreizungen wesentlich verschiedene Phänomene sind, zwischen denen sich keine Vermittlung finden läßt. Auch haben wir weiter erkannt, daß das Bilden der Begriffe und das Verknüpfen der Erscheinungen und Gedanken im Causalzusammenhang durch die gegebenen Objecte der Erscheinungswelt allein sich nicht erklären lassen, daß wir ein productives Denken nach apriorischen Normen anzunehmen genöthigt sind. Noch höher zu steigen und Ideen anzunehmen, werden wir aber durch folgende Thatsachen genöthigt.

Wenn wir irgend ein Werk auszuführen uns vornehmen, so steht uns bekanntlich der Gedanke des Unternehmens zuerst in unbestimmten allgemeinen Zügen vor der Seele, aus welcher Allgemeinheit der Plan allmählich in immer deutlicher ausgeprägten Umrissen sich heraushebt, und wir bezeichnen im gewöhnlichen Sprachgebrauche diesen vorausgefaßten Gedanken eines Werkes mit dem Ausdruck: Idee. Es unterscheidet sich diese ganz wesentlich von den aus den Einzelheiten der Erscheinungen gewonnenen Abstractionen. Denn bei diesen wird eben mit der Auffassung des Einzelnen, also beim Bestimmten, angefangen und hieraus erst das Allgemeinbild construirt. Bei der Idee aber nimmt unser Geist gerade den umgekehrten Gang: der allgemeine Gedanke, oft in einer Unbestimmtheit, daß wir ihn nicht einmal annähernd auszudrücken vermögen, ist das Erste, und die Bestimmtheit und Anschaulichkeit, die er bedarf, um zur Durchführung zu gelangen, ist das Nachfolgende. Solche Ideen erwachen in uns oft ungesucht und plötzlich und mit einer Gewalt, daß sie unser ganzes Denken beherrschen, ohne irgend eine nachweisbare sinnliche Vermittlung, oft auch auf eine gegebene geringfügige Veranlassung, die in einem gar zu geringen Verhältnisse steht zu dem Gedanken, der sich an sie knüpft, sie erscheinen wie unmittelbare Eingebungen. Die tiefsten und weitreichendsten Gedanken der Forscher und Dichter, die folgenreichsten Entdeckungen in Wissenschaft und Industrie verdanken ihre Entstehung solchem plötzlichen Lichtwerden im Geiste ihrer Urheber. Das sind Thatsachen, die so bekannt sind, daß man gar nicht an sie zu erinnern braucht, und es kommt uns fast trivial vor, nur davon genauer zu reden. Aber die Behauptungen von Büchner und Consorten sind eben so bodenlos oberflächlich, daß sie auch gegen das Bekannteste verstoßen. Die Dreistigkeit aber, mit welcher ihre Sätze ausgesprochen werden und die

leider oft den unwahrsten Aufstellungen Eingang verschafft, nöthigt, auch an die bekanntesten Erscheinungen zu erinnern. Moleschott führt zum Beweise für die Behauptung, daß alle Gedanken, auch die wichtigsten Entdeckungen aller Zeiten, nur auf sinnlicher Auffassung der Eigenschaften der Dinge beruhen, Folgendes an: „Es fällt ein in Holz geschnitzter Buchstabe in den Sand, und die Buchdruckerkunst ist erfunden. Newton liegt behaglich sinnend in seinem Garten; ein Apfel fällt vom Baum; die Entdeckung des Gesetzes der Schwere ist gesichert."*) Muß man nicht staunen über den Muth, solche Beweise in's Feld zu führen? Wo liegt denn die Berechtigung, aus dem Umstand, daß große Gedanken an eine geringfügig sinnliche Wahrnehmung sich knüpfen, den Schluß zu ziehen: Also hat die Sinnenanschauung den Gedanken erzeugt? Da müßte man überhaupt Veranlassung und Ursache für identisch erklären, was bekanntlich sehr falsch wäre. Was Newton hier sah, hatte er schon oft gesehen, ohne daß das Gesetz der Schwere ihm zum Bewußtsein gekommen wäre. Warum denn gerade jetzt? Vielleicht muß eine plötzlich eingetretene völlige Umwandlung der Construction des Gehirnes bei Newton eingetreten sein, die gerade in diesem Augenblicke jene große Entdeckung hervorgerufen hat, und diese Umwandlung müßte vor sich gegangen sein, ohne daß Newton irgend eine körperliche Empfindung in diesem empfindlichen Organ gehabt hätte. Es sieht Jeder das Absurde solcher Annahmen, zu welchen man bei der Moleschott'schen Behauptung gezwungen ist, ein. Auch das Plötzliche des Aufleuchtens jener Gedanken im Geiste des großen Forschers ist mit der Erklärung Moleschott's unvereinbar. Hätte er das Gesetz der Schwere auf dem Wege des Schließens aus der gesehenen Erscheinung, also durch Reflexion gefunden, so hätte die Entdeckung einen langsameren Gang haben müssen wie alles discursive Denken. Kurz, wenn man nicht voreingenommen ist, so findet man gerade in dem erzählten Fall einen Beweis, daß Gedanken, ohne durch sinnliche Wahrnehmung in uns erzeugt zu sein, und ohne Anwendung des logischen Denkens unwillkürlich in uns aufleuchten. Dabei soll freilich nicht geleugnet werden, daß eine Beobachtung, welche wir machen, den nächsten Anlaß dazu bieten kann, sowie daß solche Ideen in Zusammenhang stehen mit

*) Kreislauf des Lebens, S. 388.

den sonstigen geistigen Errungenschaften, die wir besitzen, und mit der eigenthümlichen Richtung des Denkens, welche wir eingeschlagen haben. Ein nothwendiges Erforderniß zur Gewinnung von Ideen ist jedoch, wie schon bemerkt wurde, eine in Sinneseindrücken liegende Veranlassung nicht. Wäre dieß der Fall, wären wir zur geistigen Production auf sinnliche Vermittlungen angewiesen, so müßten wir, je mehr und je manchfaltigere Eindrücke der Außenwelt wir empfangen, auch desto productiver sein. Jeder aber, der überhaupt geistiges Leben hat, weiß aus eigener Erfahrung das Gegentheil. Nur soviel ist wahr, daß die Entstehung unseres bewußten Lebens ohne die Sinnesthätigkeit unmöglich ist und daß diese uns einen reichen Stoff zu geistiger Verarbeitung gibt. Sind wir aber einmal zu geistiger Thätigkeit erwacht, so stockt diese nicht mit der Unterbrechung der sinnlichen Eindrücke, sie setzt sich selbständig in sich selber fort. Und gerade die tiefsten Gedanken, welche den Charakter der Productivität in eminentem Grade an sich tragen, sind nicht auf dem Markte des wechselvollen Weltlebens, sondern in der Stille des in sich gekehrten Geistes erzeugt worden. Ebensowenig wie diese in einzelnen Geistern von Zeit zu Zeit aufleuchtenden, aus der Sinnenwahrnehmung nicht abzuleitenden Gedanken können die allgemeinen Ideen des Wahren, Schönen und Guten auf empirischem Wege entstehen. Es sind dieß vielmehr die apriorischen Grundbestimmungen unsers Seelenlebens nach dessen verschiedenen Aeußerungsweisen. Vor dem Beginne der denkenden Thätigkeit ist unserm Wesen immanent die Bestimmung zum Denken, die Wahrheit zu erkennen, ein geistiges Abbild der Wirklichkeit zu erhalten. Ohne dieß würde es überhaupt kein Denken geben, die Natur eines denkenden Wesens setzt dieß voraus. Diese Bestimmung ist es, die den nie ruhenden Antrieb enthält zum erkennenden Erfassen der Außen- und Innenwelt, das wohl bei den Meisten sich beschränkt auf die Einzelheiten des Lebens, bei Andern aber sich erweitert und vertieft zum systematischen Forschen nach der Wahrheit als einem Ganzen. Alle Gesetze unseres Denkens sind Ausflüsse aus dieser Grundbestimmung und wirken zu ihrer Realisirung. Wie aber in der Welt, die unsrer Erkenntniß sich darbietet, Wesen und Form zu unterscheiden sind, so ist unser Erkennen selbst ein doppeltes, sofern es auf die begriffliche Auffassung des Wesens der Dinge oder auf Anschauung ihrer Formen als har-

monische oder disharmonische ausgeht. Wie darum unser Denken, indem es die Wirklichkeit in ihrem Wesen zu erforschen trachtet, die Grundbestimmung der Wahrheit in sich trägt, so geht das auf die Form bezogene Anschauen von der Forderung der Schönheit aus, und unser gestaltendes Vermögen sucht solche Schönheit selbst hervorzubringen. Ebenso ist unser Wille gebunden an eine absolute Norm, die für unser ganzes inneres und äußeres Handeln uns verpflichtet, das moralisch Gute zu thun. So viele wesentlich verschiedene Seiten es sind, nach welchen unser Seelenwesen sich bethätigt, so viele Bestimmungen eines Seinsollenden tragen wir in uns. Es sind diese Ideen des Wahren, Schönen und Guten jedoch nicht bloße Formen, wie Manche erklären, die erst in ihrer Anwendung auf die Einzelheiten der erscheinenden Welt mit einem Inhalt zu füllen wären, sondern sie tragen ihren Inhalt in sich selbst. Ein Seinsollendes muß nothwendig einen gewissen Inhalt haben, der eben dasjenige bezeichnet, was sein soll. Die Ideen des Wahren, Schönen und Guten enthalten den Gedanken, den Begriff von dem, was wahr, schön oder gut ist, aber freilich in höchster Allgemeinheit und nicht als einen schon bestimmt formulirten Begriff. Dieser wird vielmehr erst gewonnen, wenn die Reflexion die Idee zum Objecte ihrer Betrachtung macht, wird aber dadurch auch wirklich gewonnen, ohne Rücksicht auf die Erscheinungen des Wahren, Schönen und Guten im Einzelnen. Wie Alles, was uns zum Bewußtsein kommt, zuerst ein Gefühl erregt, so finden wir uns von den uns einwohnenden Ideen auch zunächst im Gefühle bestimmt, und aus diesem tritt dann erst das klare Bewußtsein und der Begriff derselben hervor.

Was von materialistischer Seite gegen die Ursprünglichkeit dieser Ideen vorgebracht wird, ist so seicht, daß man sich wundern muß, wie wenig Verstand diese Schriftsteller bei ihren Lesern voraussetzen. Etwas Oberflächlicheres als die Behauptung, die Ideen entstehen auf empirischem Wege, kann nicht gefunden werden. Liegt es doch auf der Hand, daß, wenn wir durch Betrachtung der Formen die Vorstellung „schön" empfangen, dieß nothwendig einen Kanon dessen, was schön oder häßlich ist, in uns voraussetzt, welcher Kanon eben nichts Anderes ist als der apriorische Gedanke des Schönen, der in der realen Welt seine Verwirklichung sucht, d. h. aber die Idee des Schönen. Wenn aber auf die verschiedenen Vorstellungen von wahr, schön und gut bei den verschiedenen Völkern

sowohl als bei einzelnen Menschen hingewiesen wird, so ist das abermals keine Instanz gegen die Ansicht, daß der Sinn dafür ursprünglich zur Menschennatur gehöre. Eine volle Gleichförmigkeit dieser Begriffe müßte nur dann sich finden, wenn die Ideen schon als fertige Begriffe dem Bewußtsein eines Jeden sich aufdrängen würden. Da sie aber, wie überhaupt Alles, was uns zum Bewußtsein kommt, vor Allem sich dem Gefühle imprimiren, so hängt es natürlich von der Denkkraft und Denkübung jedes Einzelnen sowie von der Culturstufe des Volkes ab, wie weit die Ideen zur Klarheit und Bestimmtheit gelangen, und da unsere denkende Thätigkeit wie alle Thätigkeit im Dienste des Willens steht, so hängt es ferner von unserm Willen ab. Letzteres gilt natürlich besonders von der Idee, welche die Norm unseres Willen bildet, von der Idee des Guten.

Mit dem Vorhergehenden ist nun auch die Frage entschieden, ob wir die Ideen als angeboren zu betrachten haben oder nicht. Sie sind nicht angeboren in dem Sinne von zu begrifflicher Klarheit gekommenen Gedanken. Aber angeboren sind sie als Bestimmtheiten unseres Daseins, welche, wie unser Dasein selbst, anfangs in unklaren Gefühlseindrücken sich kund geben und von hier aus zur Bestimmtheit der Begriffe und zu sicherer Anwendung auf die Einzelheiten der Welt und des Menschenlebens sich hervorbilden.

Von dem Idealgehalte des Menschengeistes hängt auch die Entwicklungsfähigkeit des menschlichen Geschlechtes ab, abermals ein Vorzug, zu welchem sich in der Thierwelt nicht die mindeste Analogie findet. Das Thier ist höchstens abrichtungsfähig für Zwecke, welche der Mensch gesetzt hat, und ist bei aller Bemühung, die man anwendet, doch auf ein sehr geringes Maaß der Cultivirung beschränkt, so daß der Unterschied zwischen derselben Gattung angehörenden Thieren, welche die cultivirende Leitung des Menschen erfahren haben, und solchen, die im wilden Zustand leben, ein verschwindend kleiner ist, gegenüber dem, der sich zwischen Menschen, die im Naturzustand leben, und cultivirten, findet. Die Weiterbildung des Menschengeschlechtes geschieht nicht von außen zu außer der Menschheit selbst liegenden Zwecken, sie vollzieht sich von innen, von der Daseinsbestimmung des Menschen aus. Die Träger dieser Fortentwicklung sind aber die Ideen, die in einzelnen productiven

Geistern zu einer Klarheit und Kraft gedeihen, durch welche diese ihr geistiges Gut auf die Volks- und Zeitgenossen mit deren receptiven Ausstattung übertragen und es so zum Gemeingut machen, welches dann zum Bildungsstoff künftiger Generationen geworden, die Grundlage zu weiteren Productionen bildet.

Soweit aber auch die Ausbildung der Menschheit schon gekommen ist, Eines ist immer gleich geblieben: die Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Dasein. Die Ideen als Gedanken, die nicht aus den Erscheinungen abstrahirt sind, sondern, ursprünglich unserm Geiste einwohnend, ihre Realisirung suchen, geben sich nie mit dem zufrieden, was die erscheinende Welt bietet. Soweit es der Wahrheitstrieb der Forscher auch schon gebracht hat, es stellen sich auf Grund der gelösten Probleme immer neue dar, und es ist in diesem Processe kein Ende abzusehen. Mit der Idee hängt das Bedürfniß zusammen, die Realisirung des Zweckes des menschlichen Daseins über diese Welt und Zeit hinaus zu verlegen, ein Bedürfniß, das abzuleugnen, die größte Ueberredungskunst gegen sich selber erfordert.

Fassen wir die angegebenen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des menschlichen Denkens zusammen, so ergibt sich als das Gemeinsame derselben, daß die menschliche Denkthätigkeit, wenn sie auch von den sinnlichen Objecten anhebt, doch nicht von ihnen beherrscht wird, sondern ihrerseits die Objecte beherrscht, daß sie sich in einem Gebiete bewegt, das über der sinnlichen Erscheinungswelt erhaben ist und dessen Grundmerkmal das Allgemeine ist, während die sinnliche Erscheinung uns nur Einzelnes bietet, und daß sie in der idealen Eingebung eine über der sinnlichen Erfahrung hinausliegende Einnahmsquelle hat. Daraus geht unwiderleglich hervor, daß die menschliche Seele auch höheren und zwar von der thierischen Seele fundamental verschiedenen Wesens ist.*)

*) Selbst Darwin muß, a. a. O., S. 28, zugestehen, daß die Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier in Hinsicht der Geisteskräfte enorm sei, „selbst wenn man die Seele eines der niedrigsten Wilden, welcher kein Wort besitzt, eine höhere Zahl als vier auszudrücken, und welcher keine abstracten Bezeichnungen für die gewöhnlichen Gegenstände oder Affecte gebraucht, mit der des höchstorganisirten Affen vergleicht. Ohne Zweifel würde der Unterschied immer noch ungeheuer bleiben, selbst wenn einer der höheren Affen soweit veredelt oder civilisirt wäre, wie es ein Hund ist im Vergleich mit seiner Stamm-

Dasselbe Ergebniß gewinnen wir, wenn wir den Menschen nach der Seite seines Willens betrachten. Auch hier bemerken

form, dem Wolfe oder Schakal." Auf der nächsten Seite aber erklärt er sofort: „Ich beabsichtige, in diesem Capitel zu zeigen, daß zwischen dem Menschen und den höheren Säugethieren kein fundamentaler Unterschied in Bezug auf ihre geistigen Fähigkeiten besteht." Wie führt er nun diesen Beweis? „Der Mensch hat dieselben Sinne wie die Thiere, muß also dieselben fundamentalen Eindrücke empfangen wie diese, der Mensch hat einige Instincte mit den Thieren gemeinsam, die Nachahmung findet sich sowohl beim Menschen als beim Thiere, das Gedächtniß ist eine Eigenschaft beider, ebenso der Verstand." S. 29—40. Das wird nun, wie bereits dargelegt wurde, auch von uns zugestanden, hat aber für die Frage von der fundamentalen Uebereinstimmung oder Verschiedenheit zwischen Thier- und Menschenseele keine Bedeutung. Bei all' dem besteht die absolute Differenz, daß das menschliche Denken sich in einem andern, höheren Gebiete bewegt als das thierische, im Gebiete der Abstraction, der Begriffe, der Ideen. Soll trotzdem das menschliche Denken vom thierischen als nur relativ verschieden nachgewiesen werden, so muß dieß so geschehen, daß gezeigt wird, wie das specifisch menschliche Denken aus dem thierischen sich hervorbilden konnte. Darwin versucht diesen Beweis, aber schwach genug. Er gesteht selber, daß dieser Gegenstand freilich in einer sehr unvollkommenen und fragmentarischen Weise behandelt werde, S. 137. Und in der That, wenn Darwin einmal Recht hat, so ist es hier der Fall. Aber gerade dieser Punct ist so wichtig, daß er mit der größten Genauigkeit hätte erörtert werden sollen, und es ist bezeichnend genug für die Darwin'sche Theorie, daß der heikelste Punct so kurz abgemacht wird. Die intellectuellen Fähigkeiten, wird auseinandergesetzt, seien variabel und die Abweichungen neigen sich zur Vererbung. Wenn daher diese für die Urmenschen von großer Bedeutung waren, so werden sie durch natürliche Zuchtwahl vervollkommnet und fortgeschritten sein, was besonders dann geschah, als unsere Urerzeuger social wurden, S. 138 f. Das ist die ganze Erklärung. Damit ist aber lediglich nichts geleistet. Es handelt sich darum, zu zeigen, wie das thierische Denken, das sich rein im sinnlichen Gebiete bewegt, so weit verändert werden kann, daß es in einem ganz andern Gebiete operirt, in dem geistigen Gebiete der Abstraction und der Ideen. Das hat Darwin nicht nachgewiesen, weil es eben nicht nachgewiesen werden kann. Daß sich etwas von einer niederen Stufe zu einer vollkommeneren erhebt, das ist möglich und kann an der Hand der Erfahrung dargelegt werden. Daß aber aus einem Dinge ein wesentlich anderes wird, das ist unmöglich. Und wie sollten die Urerzeuger der Menschen mit ihrer thierischen Organisation und Lebensrichtung dazu gekommen sein, ihr Denken zur Abstraction zu erheben? Ihr ganzes Streben muß ja wie das der anderen Thiere darauf gerichtet gewesen sein, wie sie ihr sinnliches Leben möglichst gut fortbringen. Daß ihnen hiefür das begriffliche Denken von Vortheil sein werde, konnte ihnen doch unmöglich in den Sinn kommen. In diesem Falle konnten sie überhaupt nicht mehr thierischer Art gewesen sein.

wir als erstes Merkmal, daß der Mensch nicht von den auf ihn wirkenden Impulsen beherrscht wird. Das Thier ist den es bewegenden Antrieben völlig hingegeben und folgt jederzeit dem stärksten Triebe, während der Mensch die Freiheit der Entscheidung hat. Die Willensfreiheit nun ist von solcher Bedeutung für die Charakteristik des menschlichen Wesens, daß durch sie allein die materialistische Anschauung widerlegt wird. Die materialistischen Schriftsteller geben sich darum auch alle Mühe, die Willensfreiheit zu bestreiten. Mit welchem Erfolge dieß geschieht, sehen wir am besten bei Büchner, der, durch die Sachlage genöthigt, Zugeständnisse macht, welche seine Leugnung der Willensfreiheit wieder aufheben. Seine Ausführungen kommen eigentlich darauf hinaus, daß die menschliche Willensfreiheit keine absolute, sondern nur eine relative sei, womit doch zugestanden ist, daß die Willensfreiheit in der That besteht, wenn auch nur innerhalb gewisser Grenzen. Dieß liegt deutlich vor in folgenden Sätzen Büchners:*) „In der That kann man denn auch ohne Uebertreibung sagen, daß sich heute eine Mehrzahl von Aerzten und praktischen Psychologen in dem alten Streite über die Freiheit des menschlichen Willens auf Seite Derjenigen neigt, welche anerkennen, daß das menschliche Thun und Handeln überall in letzter Instanz derart von bestimmten Naturnothwendigkeiten abhängig ist, daß in jedem einzelnen Falle nur der kleinste, häufig gar kein Spielraum für die freie Wahl übrig bleibt . . . . . . Alle die natürlichen Neigungen, welche bald aus ererbten oder später erworbenen körperlichen und seelischen Anlagen, bald aus Momenten der Erziehung, Bildung, des Beispiels u. s. w. hervorgehen, sind so mächtig in der menschlichen Natur, daß die Ueberlegung ihnen nur einen geringen, die Religion meist gar keinen Damm entgegenzusetzen vermag; und stets bemerken wir, wie der Mensch am liebsten und leichtesten seiner Natur folgt . . . . . Aber nicht bloß das ganze geistige Wesen des Menschen, sondern zum Theil auch jede einzelne seiner Handlungen, soweit sie nicht ein nothwendiger Ausfluß aus seinem Wesen selbst ist, wird durch Natureinflüsse bedingt und beherrscht, welche dem freien Willen Grenzen setzen . . . . . Soweit kann Niemand, der in die Tiefe blickt, leugnen, daß die Annahme eines sog. freien Willens des

*) Kraft und Stoff, S. 243, 248 f.

Menschen nach Theorie und Praxis in die engsten Grenzen beschränkt werden muß. Der Mensch ist frei, aber mit gebundenen Händen; er kann nicht über eine gewisse, ihm von der Natur gesteckte Grenze hinaus."

Damit ist wahrlich genug zugegeben. Daß die menschliche Willensfreiheit eine völlig uneingeschränkte, absolute sei, behaupten auch wir nicht. Der Mensch ist frei, aber innerhalb bestimmter Grenzen. Wir haben die freie Entscheidung nur bezüglich der auf unsern Willen einwirkenden Antriebe. Diese wirken aber niemals mit absolut nöthigender Gewalt; sie erscheinen vielmehr nur als Impulse, denen gegenüber die freie Entscheidung Raum hat. In jedem einzelnen Falle, wo wir uns zu irgend einer Handlung bestimmt fühlen, haben wir das Bewußtsein, daß wir auch anders handeln können. Alle Handlungen, zu denen wir sollicitirt werden, sind nur Möglichkeiten, welche zu Wirklichkeiten zu erheben, Sache unserer freien Bestimmung ist. Selbst wenn ein Antrieb noch so stark auf uns einwirkt und wir ihm Folge leisten, so wissen wir wohl, daß zwischen die Sollicitation unsers Willens und die Ausführung in der That noch ein Anderes eintritt, und dieß ist der Act der Entscheidung des Willens. Dieß gilt sogar gegenüber dem durch die moralische Entwicklung hervorgebrachten moralischen Habitus, der die stärkste Macht auf unsern Willen übt; wir können in jedem einzelnen Falle einer Willensentscheidung uns von ihm lossagen und wir haben die Möglichkeit der Umbildung des ganzen habituellen moralischen Zustandes. Ohne Willensfreiheit wäre ja die Thatsache der Reue nicht möglich, „in welcher das Ich sich von seiner eigenen That loszumachen strebt, unter Umständen von seiner ganzen bisherigen Geschichte."*) Kurz, die Willensfreiheit ist eine psychologische Thatsache, welche nicht geleugnet werden kann, sofern man überhaupt auf das Thatsächliche sieht. Der Determinismus aber geht niemals von diesem aus, sondern er ergibt sich, sei es nun als materialistischer oder als pantheistischer Determinismus, immer nur als ein nothwendiges Glied eines Systems, das eben schon dadurch sich als falsch herausstellt, daß es im Gegensatz gegen die Thatsachen der Erfahrung zum Determinismus führen muß.

*) Rothe, Ethik, 2. Aufl., Bd. I., S. 373.

Achten wir auf den Inhalt der den Menschen bewegenden Willensbestimmungen, so bemerken wir hier denselben Unterschied, der sich zwischen dem menschlichen und dem thierischen Denken findet. Wie sich das letztere nur im Gebiete des sinnlichen Lebens bewegt, so haben auch die Handlungen der Thiere nur sinnliche Antriebe. Wenn dagegen die Materialisten sich darauf berufen, daß auch bei Thieren sich gesellschaftliches Leben findet, in welchem eine bestimmte Ordnung festgehalten wird, so ist dieß erstens durchaus keine allgemeine Eigenschaft der Thiere, sondern kommt nur wenigen Thierarten zu, und zweitens ist zu bedenken, daß gesellschaftliches Leben und Moral zwei grundverschiedene Sachen sind und daß das geordnete Zusammenleben der Thiere, wo es vorkommt, doch nur das sinnliche Leben und dessen Wohlfahrt zum Zwecke hat. Besonders legt Darwin ein großes Gewicht auf die socialen Eigenschaften der Thiere und versucht, in ganz eingehender Weise alle Sittlichkeit aus diesen zu deduciren. *) Das moralische Gefühl, wird erklärt, sei zwar der bedeutungsvollste Unterschied zwischen dem Menschen und den Thieren, dennoch sei es in hohem Grade wahrscheinlich, daß jedes Thier, welches es auch sein möge, wenn es nur mit socialen Instincten versehen ist, ein moralisches Gefühl oder Gewissen erlangen würde, sobald seine intellectuellen Kräfte sich soweit oder nahezu soweit entwickelt hätten wie beim Menschen. „Denn erstens führen die socialen Instincte ein Thier dazu, Vergnügen an der Gesellschaft seiner Genossen zu haben, einen gewissen Grad von Sympathie mit ihnen zu fühlen und verschiedene Dienste für sie zu verrichten. Diese Dienste können von einer sehr bestimmten und offenbar instinctiven Natur sein, sie können aber auch ein bloßer Wunsch oder, wie es bei den meisten der höheren socialen Thiere der Fall ist, eine Bereitwilligkeit sein, ihren Genossen in gewisser allgemeiner Weise zu helfen. Diese Gefühle und Dienste erstrecken sich aber durchaus nicht auf alle Individuen derselben Species, sondern nur auf die derselben Gemeinschaft. Zweitens: sobald die geistigen Fähigkeiten sich hoch entwickelt haben, durchziehen Bilder aller vergangenen Thätigkeiten und Beweggründe unaufhörlich das Gehirn eines jeden Individuums, und jenes Gefühl des Unbefriedigtseins, welches unabänderlich die Folge irgend eines

*) Vgl. Bd. I., S. 59—90, 140—145.

unbefriedigten Instincts ist, wird entstehen, so oft bemerkt wird, daß der andauernde und stets gegenwärtige Instinct irgend einem anderen, zu der Zeit stärkeren, aber weder seiner Natur nach dauernden noch einen sehr lebhaften Eindruck zurücklassenden Instincte gewichen ist. Offenbar sind viele instinctive Begierden, wie die des Hungers, ihrer Natur nach nur von kurzer Dauer und werden, wenn sie befriedigt sind, nicht leicht und nicht lebendig zurückgerufen. Drittens: nachdem die Fähigkeit der Sprache erlangt worden ist und die Wünsche der Mitglieder einer und derselben Gemeinschaft deutlich ausgedrückt werden können, wird die allgemeine Meinung darüber, wie viel jedes Mitglied zum allgemeinen Besten wirken soll, naturgemäß in einer großen Ausdehnung das Bestimmende bei den Handlungen werden. Die socialen Instincte werden aber noch immer den Impuls zum Handeln für das Beste der Gemeinschaft abgeben, während die öffentliche Meinung, deren Kraft auf instinctiver Sympathie ruht, jenen Impuls kräftigt, leitet und zuweilen selbst ablenkt."*) Im Weiteren wird dann unter Anführung vieler Beispiele aus dem Thierleben nachgewiesen, daß viele Thierarten gesellig sind. Sie leisten sich gegenseitig Dienste, sie stellen Wachen aus und geben Warnungssignale. Das sei nicht möglich ohne ein Gefühl der Sympathie und der Liebe. Die Entstehung des geselligen Zusammenlebens sei so zu erklären: in denjenigen Thieren, für welche das Leben in der Gesellschaft von Nutzen sein sollte, regte sich der sociale Instinct in der Form eines unbestimmten Gefühles des Unbefriedigtseins im Alleinleben, und gleichzeitig erweiterten sich die elterlichen und kindlichen Zuneigungen zum Vergnügen an Gesellschaft überhaupt. Indem nun durch den erwachten socialen Instinct diese Thiere sich in Gemeinschaft begaben, wurde ihre Lebenskräftigkeit dadurch gefördert und durch natürliche Zuchtwahl vererbt und verstärkt, während andere, die einsam blieben und in der Einsamkeit den Gefahren mehr ausgesetzt waren, zu Grunde gingen. Auch der Mensch ist ein sociales Thier, wie dieß in seiner Abneigung gegen Einsamkeit und in seinem Wunsche, seine Gesellschaft über die Grenzen der Familie auszudehnen, zu Tage tritt. Nach der Analogie der größeren Zahl der Quadrumanen ist zu schließen, daß schon die frühen Urerzeuger

*) S. 60 f.

der Menschen, von instinctiver Liebe und Sympathie zu den Genossen getrieben, in ein gesellschaftliches Leben werden eingetreten sein; sie müssen sich allein ungemüthlich gefühlt haben, darum traten sie in Horden zusammen, deren einzelne Glieder sich vor Gefahr warnten und beim Angriff und bei der Vertheidigung einander halfen. So bildeten sich die Tugenden der Liebe, der Treue, der Aufopferung für die Gesammtheit u. s. w., vererbten sich durch die geschlechtliche Zuchtwahl und wurden befestigt und weiter entwickelt. Ganz besonders aber erhielt die Entwicklung dieser socialen Tugenden einen kräftigen Antrieb durch das Lob und den Tadel der Mitmenschen. Ein Benehmen, welches für das allgemeine Wohl des Stammes förderlich erschien, wird von den Mitgliedern desselben lobend anerkannt und ein solches, welches als schädlich angesehen wurde, getadelt und verworfen worden sein. Zuletzt bildete sich aus den socialen Instincten noch das Gewissen aus, d. h. das moralische Gefühl, sofern es rückwärts schaut und vergangene Handlungen beurtheilt. Indem im Verlaufe der Entwicklung die geistigen Fähigkeiten des Menschen sich soweit steigerten, daß er es nicht mehr vermeiden konnte, zu reflectiren, mußten alte Eindrücke beständig wieder durch die Seele ziehen, und so wurde der Mensch gezwungen, „die schwächeren Eindrücke, z. B. vergangenen Hungers oder befriedigter Rache oder auf Kosten anderer Menschen vermiedener Gefahr mit dem Instincte der Sympathie und des Wohlwollens gegen seine Mitmenschen, welcher noch immer vorhanden und in einem gewissen Grade stets in seiner Seele thätig ist, zu vergleichen. Er wird dann in seiner Erinnerung fühlen, daß ein starker Instinct einem andern, welcher jetzt vergleichsweise schwach erscheint, nachgegeben hat, und dann wird unvermeidlich jenes Gefühl des Unbefriedigtseins gefühlt werden, welches dem Menschen wie jedem anderen Thiere eigen ist, um ihn zum Gehorsam gegen seine Instincte zu bewegen."*) Wenn der Mensch einem augenblicklich stark wirkenden egoistischen Antriebe auf Kosten des socialen Instinctes folgt, so muß, da dieses an sich stärker ist und andauernd wirkt, wenn jener Antrieb wieder vorüber ist, das Gefühl des Unbefriedigtseins oder der Reue eintreten, und dieß ist das Gewissen.

---

*) S. 77.

Diese Erörterung Darwin's läßt sich zwar eher hören als andere, die wir bereits kennen gelernt haben und denen man füglich das Prädicat „lächerlich" geben kann. Gleichwohl ist sie aber ebenso grundfalsch wie die andern. Wie Darwin überhaupt wesentlich Verschiedenes von einander abzuleiten pflegt, so geschieht dieß auch hier. Moralisches Bewußtsein und socialer Instinct sind zwei wesentlich verschiedene Dinge. Denn dieser hat mit der Idee des Guten, welche das moralische Bewußtsein uns vorhält, gar nichts gemein. Die gesellschaftlichen Triebe der Thiere haben immer nur den das sinnliche Leben erhaltenden und fördernden Nutzen zum Zwecke. Sie haben darum auch nur einen sehr beschränkten Wirkungskreis, sie gehen stets nur auf die Wohlfahrt der kleineren oder größeren Gemeinschaft und für die Kreise, die außerhalb der Horde liegen, haben sie den Haß zum Begleiter. Das moralische Bewußtsein aber erhebt uns zur Idee des Guten in seiner allgemeinen Geltung. Wenn dagegen die Völker im rohen Naturzustande oder auf niederer Culturstufe, wenn selbst gebildete Völker, wie die Griechen und Römer, auch nicht über die Grenzen des Volksparticularismus hinauskamen, so ist dieß nur ein Beweis dafür, daß das moralische Bewußtsein verkümmert und sein Gebot übertreten werden kann. Daß aber die allgemeine Humanitätsidee überhaupt im Menschengeiste auftauchen und daß sie die jetzige allgemeine Anerkennung unter gebildeten Völkern erlangen konnte, das zeigt unwiderleglich, daß sie eben vorhanden ist. Damit ist eine absolute Grenze zwischen Mensch und Thier gegeben, bei welchem sich nichts dem auch nur im Entferntesten Aehnliches entdecken läßt. Die socialen Instincte der Thiere stehen dem Princip des Guten sogar positiv entgegen, denn sie sind rein egoistisch; der Nutzen der Gesellschaft, dem sie dienen sollen, ist ja der Nutzen des einzelnen Gliedes, und nach Darwin's eigener Ansicht kommen die Thiere zum gesellschaftlichen Leben nur dadurch, daß sie allein sich ungemüthlich fühlen und im Zusammenleben Förderung des individuellen Lebens suchen. Wie wenig das gesellschaftliche Leben der Thiere mit Moral gemein hat, das tritt auch in bestimmten Erscheinungen klar zu Tage, z. B. darin, daß die Arbeiterbienen ihre Brüder umbringen, oder darin, daß ein verwundetes Thier aus der Heerde ausgestoßen und zu Tode gequält wird, weil es nichts mehr nützen kann. Endlich sind die socialen Triebe der Thiere nichts von deren

individuellem Leben Verschiedenes, sie erwachsen ja gerade aus den individuellen Bedürfnissen. Die sittliche Idee dagegen, die der Mensch in sich trägt, ist ein über dem individuellen Sein mit seinem Fühlen, Streben und Handeln stehendes objectives Gesetz.

Es ergibt sich hieraus, daß die Ableitung des moralischen Bewußtseins aus dem socialen thierischen Instincte trotz aller Mühe, welche Darwin darauf anwendet, nur eine höchst mißlungene sein kann. Um die Sache plausibel zu machen, wird Lob und Tadel der Mitmenschen beigezogen. Welch unglücklicher Fund aber dieß ist, das kann Jeder einsehen, der von Moral auch nur das Mindeste versteht. Denn diese ist unabhängig vom Urtheil der Menschen und hat ihren Werth in sich selbst. Und wie schwach ist die Erklärung des Gewissens! Wir wollen davon nicht reden, daß Darwin irrthümlich das Gewissen nur rückwärts schauen läßt auf schon vollbrachte Handlungen, während, richtig verstanden, das Gewissen mit dem sowohl gebietenden als richtenden moralischen Gefühle oder moralischen Bewußtsein identisch ist, aber davon, daß dasselbe aus dem Unbefriedigtsein irgend eines subjectiven Triebes erklärt wird. Wer auf sich selber achtet, muß diese Erklärung verurtheilen. Es ist Thatsache unseres Bewußtseins, daß das moralische Urtheil über unsere Handlungen nicht aus einem Triebe hervorgeht, der neben den andern wirkt, sondern daß es über allen unsern Trieben und Strebungen mit gebieterischer Gewalt steht.

Man mag sich eben anstrengen, wie man will, man kann die Grenze, die im sittlichen Bewußtsein den Menschen absolut vom Thiere scheidet, nicht verwischen. Von Recht und Moral findet sich bei diesem keine Spur, es bewegt sich lediglich im Gebiete des sinnlichen Lebens. Auf den Menschen aber wirken solche Impulse, die einer höheren Ordnung als der des irdischen Lebens angehören und welche ihm gebieten, seine Würde wahrend, die Antriebe seiner sinnlichen Organisation in ihre Schranken zu weisen. Der Mensch hat ein moralisches Gesetz in sich, das kategorisch von ihm verlangt, daß er vom Suchen der eigenen Interessen zur Allgemeinheit sich erhebe und das Gute thue, während das Thier rein egoistisch ist.*)

*) Auch die Anhänglichkeit und Treue des Hundes widerspricht dem nicht. Der Hund ist für den Menschen da, darum ist er treu und muß seiner Natur nach treu sein.

Aus allen diesen nach der Erkenntnißseite und nach der Willensseite betrachteten Eigenthümlichkeiten der Menschenseele ergibt sich, daß dieser eine Qualität zukommt, welche in der uns umgebenden Welt schlechthin keine Analogie hat. Das menschliche Wesen bildet eine das übrige Dasein überragende, wesentlich neue Ordnung. Diese übersinnliche Wesenhaftigkeit der Menschenseele nun nennen wir deren Geistigkeit. Wir deduciren nicht den Begriff des Geistes a priori, weil wir dieß für unmöglich halten, wie wir auch noch keine auf deductivem Wege gefundene Definition für genügend erkannt haben, sondern für das empirisch nachgewiesene eigenthümliche Wesen der menschlichen Seele entnehmen wir aus dem Sprachgebrauche den Ausdruck „Geist".

Gegen die gegebenen Ausführungen über die Vorzüge der menschlichen Seele könnte jedoch noch eingewendet werden, sie seien lediglich von den höher gearteten und cultivirten Völkern hergenommen, beim Neger finde es sich ganz anders. Wie dieser nach der körperlichen Seite den Uebergang vom Affen zum Menschen bilde, so stelle er auch nach der seelischen Seite das Mittelglied dar. Dieß wird vom Materialismus besonders darzulegen gesucht durch den Hinweis auf die Nachahmungssucht der Neger. Dagegen behaupten wir: Die angegebenen Eigenthümlichkeiten des menschlichen Seelenlebens sind das Gemeingut aller Menschen, so daß die gesammte Menschheit dadurch von der Thierwelt ohne Uebergang geschieden ist. Nur der Oberflächlichkeit des Materialismus ist es möglich, im Neger den Uebergang vom Affen zum Menschen auch nach der psychischen Seite zu sehen. Mag die Nachahmung beim Neger vorherrschen, so liegt darin noch kein Beweis für die materialistische These. Es beruht dieß eben darauf, daß im Kindesalter wie des einzelnen Menschen so der Völker die Receptivität vorwiegt. Daß bedeutende Unterschiede in den Fähigkeiten der einzelnen Rassen und Völker sich finden, ist allerdings zuzugestehen. Diese Unterschiede gehen aber nicht so weit, daß die wesentliche Einheit dadurch aufgehoben würde. Man kann die Verschiedenheiten freilich sehr grell herausstellen, indem man den Stand unserer Culturvölker mit dem der rohen Naturvölker vergleicht. Dabei wird aber ganz übersehen, was bei uns die Cultur seit Jahrhunderten geleistet hat. Ein ganz anderes Ergebniß würde man gewinnen, wenn man auf den Naturzustand der Völker, welche

jetzt Culturvölker sind, zurückgehen könnte und diesen mit den geistigen Fähigkeiten und Leistungen der Wilden vergleichen würde; nur so wäre der gleiche Maaßstab angelegt. Dieser Vergleich ist aber nicht zu machen, da wir unsern Naturzustand nicht kennen. Wenn wir aber auch davon absehen müssen, so ist der Nachweis der Zusammengehörigkeit aller Menschen und ihrer unvergleichlichen Höhe über den höchsten Thierarten doch unschwer zu führen. Auch bei den niedrigsten Völkern finden sich wenigstens Anfänge der Kunst, eine gewisse Schätzung und Wahrung des Eigenthums, eine, wenn auch noch so unvollkommene, Rechts- und Staatsverfassung. Wie sehr ferner die Neger der Bildung zugänglich sind, das zeigen nicht nur die Beispiele einzelner hervorragender Männer, die es zu einer, der europäischen mindestens sehr nahe stehenden Bildung gebracht haben, wie selbst Vogt anerkennen muß; wir finden sogar einen ganzen civilisirten Negerstaat in der afrikanischen Republik Liberia, die mit ihren ökonomischen Verhältnissen, ihren staatlichen Einrichtungen, ihrem sittlichen Leben und ihren Bildungsanstalten auch für Europäer Musterhaftes bietet. Dieses Beispiel ist so schlagend, daß wir mit dessen Anführung diese Frage für erledigt erachten dürfen.

II. Der Mensch als individuelles Wesen.

Mit dem Nachweise, daß die menschliche Natur übersinnlicher, geistiger Art ist, haben wir die Aufgabe, gegenüber entgegenstehenden Theorien der psychischen Grundvoraussetzungen der Religion darzulegen, erst zum Theile erfüllt. Es handelt sich nämlich nicht nur darum, die Geistigkeit des Menschenwesens zu retten, sondern es erhebt sich, wenn diese zugestanden wird, die weitere Frage, ob der einzelne Mensch nur die vorübergehende Erscheinung eines unpersönlichen Allgemeinen ist oder ob jedes einzelne menschliche Individuum ein substantielles und reales Wesen ist. Nur in letzterem Falle kann der Mensch auf eine persönliche Beziehung zum Absoluten, auf Religion angewiesen sein. Wenn dagegen dem Individuum nur phänomenale, nicht reale Bedeutung zugeschrieben wird, wenn demgemäß die Selbständigkeit, die Freiheit, die Ewigkeit der Person geleugnet wird, so ist auch die persönliche Beziehung des Ich zum Unendlichen aufgehoben.

Die Entscheidung dieser Frage ist so leicht nicht. Mag auch dem natürlichen Selbstbewußtsein das individuelle Sein als unser substantielles Wesen sich kund geben, für ein genaueres Denken erheben sich doch Zweifel. Wir stehen ja mit der individuellen Existenz nicht allein in der Welt. Jedes Thier und jede Pflanze ist ein Individuum, ja jedes Blatt und jede Zelle. Individuum überhaupt ist ein Ding, welches alle möglichen Arten von Einheit in sich vereinigt, deren es fünf gibt, nämlich räumliche Einheit oder Einheit der Gestalt, zeitliche Einheit oder Continuität des Wirkens, Einheit der Ursache, Einheit des Zweckes und Einheit der Wechselwirkung der Theile.*) Diese Begriffsbestimmung trifft sowohl auf Thier als auf Pflanze als auf Blatt und Zelle zu, daher dieß lauter Individuen sind. Unter all' diesen höheren und niederen Individuen wollen aber wir als Menschen eine ganz eximirte Stellung einnehmen. Jene können wir nicht anders ansehen denn als Producte oder Erscheinungen einer allgemeinen Kraft, sei es nun der organischen Kraft oder der psychischen Kraft. Vom Menschen dagegen behaupten wir, daß jedes Individuum ein besonderes reales Wesen sei, und nur von dieser Voraussetzung aus hat die Religion

*) Anders kann der Begriff des Individuums nicht gefaßt werden, wenn er überhaupt bestimmt und klar gefaßt werden soll, wie dieß Hartmann, Philosophie des Unbewußten, S. 449 ff., sehr gut dargethan hat, während sich sonst über diesen Begriff sehr viel Verwirrung findet. Dort wird ausgeführt: Unter Individuum versteht man etwas Untheilbares, Etwas, was seiner Natur nach nicht getheilt werden darf, wenn es bleiben soll, was es ist. Doch fallen die Begriffe Einheit und Individuum nicht zusammen, denn eine solche Einheit bildet schon jede zusammenhängende Gestalt vermöge der Continuität des Raumes, und jede Bewegung, jeder Ton vermöge der Continuität der Zeit, und doch sind diese Einheiten keine Individuen. Auch die causale Einheit, welche drei Arten umfaßt, nämlich die Einheit der Ursache, die des Zweckes und die der Wechselwirkung, genügt für den Begriff der Individualität nicht. Die Einheit der Wahrnehmung eines Dinges z. B. hat dieses Eine Ding zur Ursache, ist aber kein Individuum. Die Einheit des Zweckes ferner ist bei einem auszuführenden Bau da, dennoch wird Niemand die Summe der Arbeiter, welche diesen gemeinsamen Zweck haben, ein Individuum nennen. Wenn endlich ein Land von den Naturproducten seiner Colonien lebt, die Colonien aber von den Kunstproducten des Mutterlandes leben, so ist hier die Einheit der Wechselwirkung da, ohne daß die Summe von Mutterland und Colonien ein Individuum wäre. Wenn nun jede dieser Einheiten für sich ungenügend ist, den Begriff des Individuums auszumachen, so wird dieser dagegen durch die Zusammenfassung aller fünf möglichen Einheiten gebildet.

einen Sinn. Diese Voraussetzung muß aber für das wissenschaftliche Denken als richtig erwiesen werden, und es ist dieser Nachweis um so mehr nothwendig, als wir es hier mit bedeutenden Gegensätzen zu thun haben, nämlich mit den pantheistischen Systemen.

Wenn wir demgemäß im Folgenden mit den anthropologischen Grundsätzen des Pantheismus uns auseinandersetzen, so legen wir dabei die Systeme Spinoza's und Hegel's zu Grunde. Während Schelling's Pantheismus nur vorübergehend, ohne systematische Geschlossenheit und ohne große Bedeutung war, so sind die Systeme jener beiden Philosophen bis auf die neueste Zeit von großem Einflusse gewesen. Bekannt ist ja, wie bis heute jede pantheistische Weltanschauung, sei sie philosophischer oder poetischer Art, auf Spinoza zurückgeht, wie Göthe, wie Schleiermacher zu ihm sich hingezogen fühlten. Ebenso bekannt ist, welche Gewalt Hegel's Philosophie übte, wie zerstörend seine Schule gewirkt hat.

Außer den beiden genannten Systemen haben wir jedoch noch ein erst in der neuesten Zeit aufgestelltes zu berücksichtigen. Es ist dieß Hartmann's Philosophie des Unbewußten. Die große Bedeutung dieses Werkes liegt darin, daß in ihm der Versuch gemacht wird, durch Anwendung der inductiven, naturwissenschaftlichen Methode den Pantheismus unserer realistischen Zeit nahe zu bringen. Zwar ist Hartmann's System streng genommen kein Pantheismus, wenn man nämlich den eigentlichen Sinn dieses Wortes premiren will. Hartmann gebraucht für das Eine Wesen, das Alles ist, nicht das Wort „Gott" und überläßt es nur denen, die in den christlichen Anschauungen aufgewachsen, an diesen Namen gewöhnt sind, ihn auf die All-Einheit anzuwenden. Seine Weltanschauung muß genauer als Monismus bezeichnet werden. Wenn man aber auf die Sache sieht, so ist dieser dasselbe, was der Pantheismus, und Hartmann's System steht dem Individualismus, um dessen Beweis es sich für uns handelt, ebenso stricte entgegen, wie die Lehren Spinoza's und Hegel's. Am bestimmtesten drückt er diesen Gegensatz in folgenden Worten aus: „Das Unbewußte ändere die Combination von Thätigkeiten oder Willensacten, welche mich ausmacht, und ich bin ein Anderer geworden; das Unbewußte lasse diese Thätigkeiten aufhören, und ich habe aufgehört zu sein. Ich bin eine Erscheinung wie der Regenbogen in der Wolke; wie dieser bin ich geboren aus dem Zusammentreffen von Verhältnissen, werde

ein Anderer in jeder Secunde, weil diese Verhältnisse in jeder Secunde andere werden, und werde zerfließen, wenn diese Verhältnisse sich lösen; was an mir Wesen ist, bin ich nicht. An derselben Stelle kann einmal ein anderer Regenbogen stehen, der diesem völlig gleicht, aber doch ist er nicht derselbe, denn die zeitliche Continuität fehlt; so kann auch an meiner Statt einmal ein mir völlig gleiches Ich stehen, aber das werde ich nicht mehr sein; nur die Sonne strahlt ewig, die auch in dieser Wolke spielt, nur das Unbewußte waltet ewig, das auch in meinem Hirn sich bricht." *)

Bevor wir aber zur Kritik der anthropologischen Lehren des Pantheismus uns wenden, müssen wir nachweisen, daß dieselben einer religiösen Auffassung des Menschen widersprechen. Es ist zwar, wie schon bemerkt, im Allgemeinen klar, daß jeder Pantheismus mit der Religion unvereinbar ist. Da man aber in den Systemen Spinoza's und Hegel's gerade die tiefste und erhebendste Religion hat finden wollen, da man insbesondere in der Hegel'schen Philosophie die Versöhnung zwischen Christenthum und Philosophie geträumt hat, so müssen wir doch die Hauptpunkte hervorheben, welche am deutlichsten zeigen, daß bei der Stellung, welche in diesen Systemen dem Menschen gegeben wird, die Religion nothwendig aufhören muß.

Ferner haben wir die allgemeinen Grundsätze des Pantheismus zu betrachten. Denn erstens gehen die anthropologischen Sätze desselben aus jenen hervor und sind darum diese nur aus jenen zu verstehen und zu beurtheilen. Zweitens ist es eine Sache der Zweckmäßigkeit, die Gegensätze, wenn man ihnen das erste Mal begegnet, in ihren Principien zu behandeln. Wir haben darum dieses Verfahren beim Materialismus eingehalten, wir werden es auch beim Pantheismus beobachten, den wir hier das erste Mal zu bestreiten Aufforderung haben, mit dem wir aber noch weiter, auch in der Behandlung der specifisch christlichen Lehren, uns auseinandersetzen müssen. Unsere nun folgende Abhandlung wird darum in drei Theile zerfallen, von welchen der erste den Pantheismus als Gegensatz zur Religion behandelt, der zweite die allgemeinen Grundsätze der pantheistischen Weltanschauung darlegt und bestreitet, der dritte endlich die anthropologischen Lehren des Pantheismus behandelt und

*) S. 486.

in Bekämpfung derselben den Nachweis zu geben versucht, daß das menschliche Seelenleben nur vom Standpuncte des Individualismus aus zu verstehen ist.

A. Die Stellung des Pantheismus zur Religion.

Was in dieser Frage zuerst Spinoza betrifft, so ist allerdings nicht zu bestreiten, daß sein philosophisches Denken von einem religiös-sittlichen Motive ausgegangen ist. Es handelte sich für ihn im tiefsten Grunde nicht um die Lösung theoretischer Probleme, sondern um die Lösung einer praktischen Lebensaufgabe, und die Erkenntniß ist ihm das Mittel, zu dem praktischen Ziele zu gelangen. Nicht von der Frage nach Wahrheit geht sein Forschen aus, sondern von der Frage nach dem höchsten, dem allein wahren Gute. Weder Sinnenlust noch Reichthum noch Ehre können den Menschen befriedigen; vielmehr sind dieß nur Scheingüter und verwandeln sich in Verluste, in Uebel, da die Sinnenlust Unlust zur Folge hat, Reichthum und Ehre aber, anstatt zu sättigen, die Begierde darnach nur steigern. Wenn nun die vergänglichen Dinge nur scheinbare Güter sind, so kann das wahrhafte Gut nur in einem ewigen und unendlichen Wesen bestehen. Dieses unendliche Wesen oder Gott soll darum der Gegenstand unsrer Liebe sein. Die Liebe zu Gott ist das Lebensziel, das Spinoza vor Augen hat. Der Weg zu diesem Ziele ist das Erkennen: sobald wir das unendliche Wesen erkennen, entsteht in uns auch die Liebe zu ihm.

Wenn nun dieser *Ausgangspunkt* der Philosophie Spinoza's auch religiös-sittlicher Art ist, so folgt daraus noch nicht, daß dasselbe auch von dem *Systeme* gelten müsse. So religiös der Anfang dieser Philosophie ist und so wenig wir die *persönliche* Frömmigkeit des Philosophen antasten wollen, *das System selbst*, durch verkehrte Abstraction aufgebaut, *widerspricht der Religion*.

Die Erhebung zum Unendlichen, die Liebe zu Gott ist auch das praktische Lebensziel des Christen, das die Lösung aller andern Aufgaben in sich befaßt. Eine Liebe aber zu einem unendlichen Wesen, an dem die einzelnen Dinge, auch die Menschen, nur vorübergehende Erscheinungen sind, zu der allgemeinen Weltordnung, zu dem All, das uns verschlingt, ist keine Liebe mehr, sondern Resig-

nation und etwa Bewunderung. Es gehört zum Wesen der menschlichen Liebe, daß die Hingabe an ein anderes Wesen Förderung unseres Selbst, Erhebung unseres Ich ist; was uns aber vernichtet, das können wir nicht lieben.

Ferner ist das unendliche Wesen, dem die Liebe Spinoza's gewidmet ist, ein Abstractum, ein aller anschaulichen Elemente baarer Begriff, zu dem nur das abstracte Denken des Philosophen sich emporschwingen kann, und der Weg zur Liebe Gottes ist das philosophische Erkennen. Was aber nur der Philosoph erlangen kann, ist eben nur ein Gedanke, eine, wenn auch noch so erhebende und großartige Weltanschauung, aber keine Religion. Denn diese kann nicht das Privilegium derer sein, welche die Befähigung besitzen, und in der Lage sich befinden, ihre Lebensthätigkeit in der Gedankenarbeit entfalten zu können; die Religion ist für die gesammte Menschheit und setzt in jedem Individuum die Befähigung zu ihr voraus.

Insonderheit aber widerspricht die Anthropologie Spinoza's den Bedingungen, welche die Religion im Menschengeiste voraussetzen muß. Die Religion postulirt eine wesentliche Erhabenheit des Menschen über den andern Naturwesen. Nach Spinoza aber findet sich kein specifischer Unterschied: der Mensch hat keinen absoluten Vorzug. Er ist nach der einen Seite Modus des göttlichen Denkens, nach der andern Seite Modus der Ausdehnung, was von allen andern Einzeldingen auch gilt. Auch diese sind wie der Mensch Ideen und Körper. Der Vorzug, den der Mensch hat, besteht nur darin, daß sein Körper der complicirteste, sein Geist der reichste ist; er ist also nur das relativ höchste unter den endlichen Dingen. Wie alle anderen Wesen ist auch der Mensch nur eine vorübergehende Erscheinung der absoluten Substanz und zerfließt wieder in das All. Nur die Menschheit bleibt, der einzelne Mensch vergeht, und was ewig am Menschen ist, das ist nur das göttliche Denken in ihm. Wo aber die Persönlichkeit in ihrer Realität nicht erkannt ist, wo die Ewigkeit des Individuums geleugnet wird, da hört auch die Beziehung der Person zum Unendlichen als dem Gegenstande des höchsten Hoffens und Fürchtens auf. Denn überall, wo Religion sich findet, ist, wie wir später genauer nachweisen werden, ein wesentlicher Bestandtheil derselben der Glaube an die Unsterblichkeit. Und es kann nicht anders sein; nur wenn wir dem

Ewigen uns wesensverwandt wissen, können wir uns zu der tiefsten Lebensbeziehung zu demselben gedrungen fühlen, wie sie die Religion fordert. Am augenscheinlichsten aber ist die Irreligiosität der Anschauung Spinoza's in seiner Leugnung der Willensfreiheit. Mit dieser Hinwegnahme des Moralischen ist dem Menschen überhaupt sein Edelstes genommen; auch die Religion, wenn sie nicht moralischen Werth hat, hat keinen mehr.

Ebenso verhält es sich mit der Hegel'schen Philosophie. Bei der verschwindenden, sich selbst auflösenden Scheinexistenz, welche das menschliche Individuum nach Hegel hat, muß vernünftiger Weise schon das, was den allgemeinsten Begriff der Religion bildet, geleugnet werden: das Verhältniß des Menschen zu Gott. Die Religion ist im Hegel'schen Systeme nicht eine Beziehung des menschlichen Geistes zum Unendlichen, nicht ein Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern Gottes zu sich selbst; auf der Höhe des menschlichen Selbstbewußtseins gelangt Gott zum Bewußtsein seiner selbst.

Zweitens widerstreitet es den Principien der Religion, daß die Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit aufgehoben wird. Man hat freilich schon den Versuch gemacht, die Ewigkeit des Einzelgeistes aus Hegel'schen Sätzen zu beweisen,*) und das Unbestimmte und Abstruse der Ausdrucksweise Hegel's, sowie die Scheu, welche er offenbar trug, seine Behauptungen in aller Schroffheit auszusprechen, sind an solchen Mißverständnissen großentheils schuld. Wenn aber auch Hegel an keiner einzigen Stelle mit völlig klaren Ausdrücken die Ewigkeit nur dem Allgemeinen zugesprochen, dem Einzelgeiste dagegen abgesprochen hat, so liegt dieß doch so deutlich im ganzen Systeme, daß man unbefangener Weise nicht zweifelhaft sein kann. Man ist bei diesem Puncte der Hegel'schen Philosophie in der nämlichen Lage wie noch bei vielen andern, daß man, was Hegel unbestimmt und unklar ausgesprochen hat, aus dem Verständniß des ganzen Systems erst zur Bestimmtheit und Klarheit bringen muß. Diese Aufgabe haben besonders Feuerbach und Strauß gelöst, welche neben andern Eigenschaften auch durch ihre Freiheit von Accommodation geeignet sind, das Hegel'sche System richtig zu interpretiren. Der erstere erklärt:*) „Ewig ist der Mensch, dafür bürgt

*) So: Göschel, Ueber die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

**) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, S. 120 ff., bei Strauß, Glaubenslehre, Bd. II, S. 731.

der unendliche Geist selber; ewig ist der Geist; unvergänglich und unendlich das Bewußtsein; aller Natur und folglich auch dem Tode entronnen die Freiheit, der Wille; und ewig werden auch Personen, Bewußte, Wollende, Freie sein. Du selbst aber, als bestimmte Person nur Object des Bewußtseins, nicht selbst Bewußtsein, trittst nothwendig einst außer Bewußtsein, wie Du einmal darein getreten bist, und an Deiner Stelle tritt eine neue, frische Persönlichkeit in die Welt des Bewußtseins ein". Strauß selber aber hat noch schroffer gesprochen in dem bekannten Satze, das Jenseits sei der letzte Feind, den die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden habe.*)

Endlich widerspricht es jeder Religion von moralischem Werthe — und nur eine solche ist überhaupt Religion —, also insonderheit dem Christenthum, wenn das Böse, wie es in der Hegel'schen Philosophie angesehen wird, nicht mehr Sünde sein soll, sondern als in dem ganzen Processe der Entwicklung des Absoluten für nothwendig erklärt wird.

Konnte es bei Spinoza und Hegel streitig erscheinen, ob sich ihre Systeme in ein positives oder in ein rein negatives Verhältniß zur Religion setzen, so spricht dagegen Hartmann die Irreligiosität ganz unverhohlen als Consequenz des Pantheismus aus. Bezeichnend genug ist es schon, daß er die Religion in dem Capitel, das von den verschiedenen Illusionen handelt, bespricht. Die Religion besteht nach ihm darin, daß das Subject seine Identität mit dem All-Einigen oder dem Unbewußten, die wirklich vorhanden ist und vom Verstande begriffen werden kann, in der Empfindung unmittelbar erfassen und genießen will. Dieses Streben müsse selbstverständlich resultatlos bleiben, da das Bewußtsein nicht über die eigene Grenze zur unmittelbaren Erfassung des Unbewußten und der Einheit desselben mit dem Bewußtseinsindividuum hinaus könne. Nur auf einer niederen Bildungsstufe könne der Mensch sich mit dieser Illusion tragen, während bei fortschreitender Verstandesbildung der religiöse Glaube zerstört werden müsse, daher auch unsere Zeit in Folge der universellen Geistesbildung eine Zeit des Unglaubens sei. Ebenso wird die Hoffnung auf eine individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode für eine Illusion erklärt. Die ganze Welt existirt

*) a. a. O., S. 739.

nur durch das Wollen des Unbewußten, alle Einzelwesen sind nur seine Erscheinungen. Wir meinen aber, wir hätten gesonderte individuelle Existenz, daher suchen wir das eigene Glück, während wir nur das willenlose Spiel des Allgemeinwillens sind, und wenn wir uns überzeugt haben, daß wir unser Glück nicht im Irdischen finden, so vertrösten wir uns mit der Seligkeit. Dieser Gang zeige sich auch im Großen in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte. Die alte Welt hatte die Seligkeitshoffnung nicht, sondern suchte ihr Glück in diesem Leben. Als aber ihre Kraft gebrochen war, trat das Christenthum ein mit seiner Mahnung der Weltverachtung und seiner Hoffnungsseligkeit. Daß das Christenthum trotz der über seine Anschauungsweise längst hinausgeschrittenen griechischen Philosophie so günstig von den Völkern aufgenommen wurde, das hatte seinen Grund darin, daß es als nothwendige Zwischenstufe auftrat. Nachdem die Verzweiflung am ersten Stadium der Illusion, dem Suchen des individuellen Glückes im gegenwärtigen Leben, eingetreten war, war der Egoismus noch nicht soweit gebrochen, um sich nicht an die andere, noch bleibende egoistische Hoffnung, die auf die Seligkeit eines jenseitigen Lebens, zu halten, und indem das Christenthum dieser Hoffnung die reichste Nahrung bot, erwies es sich als zeitgemäße Zwischenstufe. „Erst wenn die völlige Verzweiflung, mit seinem lieben Ich das Glück zu erreichen, den Menschen erfaßt hat, erst dann wird er dem selbstverleugnenden Gedanken zugänglich, nur für das Wohl der zukünftigen Geschlechter arbeiten, nur im Proceß des Ganzen zum zukünftigen Wohle des Ganzen aufgehen zu wollen."*) Erst im dritten Stadium der Entwicklung gelangt der Mensch zu der Einsicht, „daß der Weg zur Erlösung von dem Elend der Gegenwart erstens nicht innerhalb, sondern außerhalb des Individuums, und zweitens nicht außerhalb des Weltprocesses zu suchen ist, sondern im Weltprocesse selbst liegt, daß also die zukünftige Erlösung der Welt nicht in der Enthaltung vom Leben, sondern in der Hingabe an's Leben zu finden ist, aber wiederum diese Hingabe an's Leben, welche um seiner selbst willen eine Verkehrtheit wäre, nur um der Zukunft des Processes des Ganzen willen einen

*) S. 642.

Sinn habe."*) Aber auch diese resignirende Anschauung, die der gewöhnliche Ersatz ist, den der Pantheismus an die Stelle der christlichen Seligkeitshoffnung setzt, erweist sich für Hartmann als ungenügend und unrichtig. Der Weltproceß, setzt er auseinander, könne unmöglich Selbstzweck sein, irgend ein Ziel müsse der Endpunct der Weltentwicklung sein, das Ziel aber könne kein anderes sein als die Erlösung vom Elend des Wollens und des Daseins zur Unempfindlichkeit des Nichtwollens und des Nichtdaseins. So schließt er denn mit der trostlosen Aussicht, daß Alles endlich eingehen wird in das reine Nichts.**)

B. Die allgemeinen Grundsätze des Pantheismus.

Wenn wir nun auf eine Kritik der pantheistischen Lehren übergehen, so haben wir unserm Princip des Empirismus gemäß zu zeigen, daß die Wirklichkeit von den pantheistischen Theorien aus nicht begriffen werden kann. Eine Messung aber an den feststehenden Thatsachen der Wirklichkeit muß sich jede Theorie gefallen lassen und kann als Wahrheit nur gelten, wenn sie den Erfahrungen des innern und äußern Lebens gerecht wird. Auch wenn man der deductiven Methode alles Recht widerfahren läßt und der Schärfe ihrer Begriffsentwicklungen alle Anerkennung zollt, auch wenn man der Ansicht huldigt, daß durch reines Denken ohne Seitenblick auf die Erfahrung eine richtige Weltanschauung zu construiren sei, so hat eben doch die Empirie das erste Recht, und an ihr muß jede Theorie ihre Probe bestehen. Diese Probe wollen wir nun mit dem Pantheismus anstellen und zwar, da die Anthropologie der pantheistischen Lehre auf deren allgemeinen Sätzen ruht, zuerst mit diesen. Wir stellen uns auf den Boden der Thatsächlichkeit und fragen, ob das wirkliche Leben im Einklang steht mit den Behauptungen des Pantheismus, und an der Hand dieser Kritik gelangen wir zu unsern positiven Ergebnissen, die sich darin zusammenfassen werden, daß das menschliche Individuum geistige Substantialität hat.

Wir beginnen mit einer kurzen Entwicklung der Grundzüge der Gottes- und Weltlehre Spinoza's. Um die Gesammtheit der

*) S. 643.

**) Vgl. S. 664 ff.

Dinge als ein nach Grund und Folge gegliedertes System aus einer obersten Ursache zu erklären, geht Spinoza aus von dem in der Philosophie Descartes' gegebenen Begriffe der Substanz. Die klare und deutliche Erkenntniß der Ordnung der Dinge fordert deren Ableitung von einer Ursache, die nicht selbst wieder bedingt ist, von einer ersten Ursache, von einem Wesen, das, von nichts abhängig, Ursache seiner selbst ist. Dieses Wesen ist die Substanz. Der Begriff des unabhängigen Wesens, von dem Alles abhängt, ist aber der Begriff Gottes. Solcher Substanzen kann es nicht mehrere geben, da diese einander gegenseitig beschränken würden, eine von der andern abhängen würde, was dem Begriffe widerstreitet. Gott ist also die einzige Substanz.

Alles, was nicht in sich selbst ist, ist in Anderem, und während das, was in sich selbst ist, Substanz genannt wird, nennt Spinoza das, was in Anderem ist, Modus. Alles ist also entweder Substanz oder Modus. Substanz ist Gott allein, also ist alles Andere Modus. Da aber die Modi, indem sie nicht in sich selbst sind, nur in dem sein können, was für sich selbst ist, also in der Substanz, so folgt, daß Alles in Gott ist, und außer Gott nichts sein noch gedacht werden kann.*) So ist Gott die Ursache aller Dinge, aber nicht in dem Sinn, als ob er die Dinge außer sich erzeugte, sondern als die innere Ursache: alle Dinge sind in ihm.**)

Der Hervorgang der endlichen Dinge oder der Modi aus Gott und ihr Verhältniß zu ihm wird so bestimmt: Gott, als der Ursache aller Dinge, müssen bestimmte Beschaffenheiten zukommen, sonst ließe sich die Natur nicht aus ihm ableiten. Solche Beschaffenheiten, die das göttliche Wesen ausmachen, nennt Spinoza Attribute. Mit dem Begriffe Gottes als eines schrankenlosen Wesens, als einiger Substanz, die, da jede Determination Negation ist, keinerlei Bestimmungen duldet als ens absolute indeterminatum, die also Beschaffenheiten auszuschließen scheint, werden diese so vereinigt, daß sie als unendlich sowohl der Qualität als der Zahl nach prädi-

*) Eth., I., prop. XV: „Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest."

**) Eth., prop. XVIII: „Omnium rerum causa immanens, non vero transiens."

cirt werden. Weil Gott selbst unbegrenzt ist, muß auch seine Wesensfülle schrankenlos sein. So widerstreitet es dem Wesen der Substanz nicht, wenn ihr Beschaffenheiten oder Attribute zugeschrieben werden, sondern jenes fordert als unendliches Wesen diese geradezu, aber als unbegrenzte. Von den zahllosen Attributen Gottes können wir jedoch, da dieselben nicht von einander abgeleitet werden können, sondern gleich selbständige Wesensbeschaffenheiten bilden, nur diejenigen erkennen und unterscheiden, die in uns selbst wirksam sind; denn unmittelbar gewiß ist uns nur, was unser eigenes Wesen ausmacht, die Attribute aber werden durch sich selbst, also unmittelbar begriffen. Uns selbst erkennen wir als in körperlicher oder ausgedehnter Form existirende und als denkende Wesen. Darum sind Denken und Ausdehnung diejenigen Attribute Gottes, unter denen sein Wesen betrachtet wird.*) Die wechselnden Formen, die bestimmten, begrenzten Ausdrücke dieser göttlichen Attribute sind die Modi oder die endlichen Dinge: die einzelnen Körper sind Modi der Ausdehnung, die einzelnen Ideen Modi des Denkens. Die Modi in ihrer Gesammtheit müssen wie die Attribute unendlich sein, weil, was aus dem unendlichen Wesen folgt, selbst unendlich sein muß. Das Weltganze ist unendlich, das einzelne Ding ist endlich, die Ideenwelt ist unendlich, die einzelne Idee ist endlich. So folgen aus dem Wesen der Substanz die unendlichen Attribute, aus diesen die unendlichen Modificationen, aus diesen endlich die einzelnen endlichen Modi.**)

---

*) In anderer Weise kann der Widerspruch, daß Spinoza bald von unendlichen Attributen bald nur von den beiden der Ausdehnung und des Denkens redet, bald sagt, daß die Attribute das Wesen der Substanz constituiren, bald wieder unter ihnen nur das versteht, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen ausmachend erkennt, nicht gelöst werden. Spinoza erklärt sich selbst dahin im 60. Briefe. Vgl. Orelli, Spinoza's Leben und Lehre, S. 50. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I, 2, S. 268—300. Sigwart, der Spinozismus, S. 112 ff. Dagegen Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie, Bd. I., 2, S. 60 f. Desselben Vermischte Aufsätze, die Grundbegriffe des Spinocismus, S. 145—152.

**) Wir haben in diesen Sätzen in möglichster Kürze und Klarheit den Zusammenhang der Welt mit Gott im Sinne Spinoza's darzulegen versucht. Warum wir unter den verschiedenen Auffassungen der Lehre Spinoza's gerade die angegebene gewählt haben, kann hier nicht erklärt werden. Immerhin gibt diese den klarsten Zusammenhang. Man vergleiche übrigens Orelli, a. a. O., S. 49—116. Fischer, a. a. O., S. 268—330.

Fragen wir nun, ob mit dieser Deduction das Dasein der Welt erklärt ist, so ist die Antwort: Nein. Von dem abstracten Begriffe der Substanz aus kann nichts Reales begriffen werden. Indem an derselben jede Bestimmung als Beschränkung negirt wird, schließt sie ja alles concrete Leben aus, so daß der Uebergang zur mannigfaltigen, lebendigen Natur unmöglich begriffen werden kann. Geht das Denken von diesem allgemeinsten Begriffe aus, so kann es, wenn nicht Sprünge gemacht werden, keinen Schritt weiter kommen. So kommt denn auch Spinoza ohne genügende Gedankenvermittlung vom Begriff der Substanz aus zu den endlichen Dingen oder den Modi. Die Vermittlung soll freilich in den Attributen gegeben sein. Allein diese sind der Substanz nur angehängt, nicht aus ihr entwickelt. Die Substanz als das unendliche und bestimmungslose Wesen läßt gar keine Bestimmungen zu, und wenn ihr trotzdem Attribute beigelegt werden, so ist dieß eben ein Widerspruch, und zwar der grellsten Art. Dieser Widerspruch soll nun zwar dadurch verdeckt werden, daß die Attribute als unendlich prädicirt werden. Aber damit erhebt sich die alte Schwierigkeit von Neuem. Denn von der Unendlichkeit der Attribute ist zu den endlichen Einzelwesen der Uebergang ebenso wenig zu finden als von der unendlichen Substanz. Um dennoch einen Uebergang zu gewinnen, hebt Spinoza die Unendlichkeit der Attribute wieder auf, indem im ganzen Systeme nur Denken und Ausdehnung als Attribute Gottes vorkommen. Von diesen beiden redet er oft so, als ob sie nicht die subjectiven Formen seien, unter denen wir das Wesen Gottes betrachten, sondern als ob sie objectiver Weise das Wesen Gottes ausmachen, und es ist fraglich, ob dieß nicht die Meinung Spinoza's ist. Damit wäre dann die Unendlichkeit der Substanz aufgehoben. Wenn aber, wie man anzunehmen berechtigt ist, die beiden genannten Attribute aus der unendlichen Zahl der Bestimmungen des göttlichen Wesens nur herausgehoben sind als die, unter denen sich uns die Substanz zu erkennen gibt, so ist nicht zu begreifen, wie der Mensch von einer Unendlichkeit der Attribute etwas wissen kann, da sich seine Kenntniß ja auf die zwei einschränkt. Kurz, das Gezwungene der ganzen Deduction ist einleuchtend, und man sieht, daß Spinoza unvermögend ist, die Existenz der Welt als des Complexes der endlichen Dinge zu begreifen.

Ebenso unvermögend zur Erklärung der Wirklichkeit ist das Hegel'sche Absolute trotz der anderen Fassung, welche dieser Begriff bei Hegel hat. Hegel sieht ein, daß die Bestimmtheit und Beschränktheit der endlichen Dinge von dem Begriff der todten Substanz aus nicht begriffen werden kann. Diesem Mangel sucht er dadurch abzuhelfen, daß er nach dem Vorgang Böhme's, der, um das Hervorgehen der Welt aus Gott zu begreifen, eine beschränkende Kraft in Gott angenommen hatte, durch Anwendung der von Fichte überkommenen dialektischen Methode den Begriff der absoluten Negativität in den Begriff des Absoluten aufnimmt. Indem der dialectische Proceß, wornach von Thesis zu Antithesis und Synthesis fortgeschritten wird, in das absolute Sein verlegt wird, soll dieses zum Nichtsein und vom Nichtsein zum Werden als der Vereinigung beider in unendlichem Proceß übergehen. Dadurch soll das Absolute nicht als todte Substanz, sondern als Geist gefaßt sein, als Subject, das sich selbst und aus ihm die endlichen Unterschiede setzt.*) Durch diese Fassung des Begriffes des Absoluten soll nun die Entstehung der Welt aus demselben als eine nothwendige begriffen sein. Denn indem die absolute Idee vermöge ihrer absoluten Negativität als unendlicher Proceß aus sich heraustrāte, setze sie sich als ein Anderes, und dieses Anderswerden Gottes oder diese Selbstobjectivirung des absoluten Subjects sei die Natur. Als absolute Negativität fordert aber nach Hegel das Absolute wieder die Negation dieser Negation, oder die Idee muß aus dem Anderssein wieder heraustreten zum Fürsichsein. Diese Rückkehr der Idee oder des Absoluten aus der Form des Andersseins, aus der Objectivität zum Fürsichsein oder zur Subjectivität vollzieht sich in der Welt des Geistes.

Daß nun diese Verbesserung, welche Hegel an dem Begriffe des Absoluten vornimmt, zur Erklärung der Wirklichkeit nichts leistet, ist einleuchtend. Die Negativität, welche er, um die Hohlheit der Substanz Spinoza's auszufüllen, in den Begriff des Absoluten aufnimmt und welche das treibende Princip der Bewegung sein

*) „Die lebendige Substanz ist das Sein, welches in Wahrheit Subject oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist." Phänomenologie, S. 15, S. W., Bd. II.

soll, zeigt sich, näher betrachtet, als völlig unvermögend, irgend etwas zu produciren. Die logische Negation kann unmöglich etwas Neues an die Stelle des Negirten setzen; sie ist schlechthin Verneinung, aus der sich nichts Positives ergeben kann.*) Das Sichselbstsetzen aber, wodurch das Ansichsein in das Anderssein umschlagen soll, ist, wenn es etwas Positives bedeuten soll, auf das Subject als reines Sein beschränkt, erklärt also das Anderssein nicht. Wird damit die Natur nicht begriffen, so wird durch den weiteren Fortgang der Negation auch der Geist nicht erklärt. So wenig die Negation des Ansichseins zum Anderssein führt, ebenso wenig führt sie von diesem zum Fürsichsein oder Beisichsein, was den Begriff des Geistes ausmachen soll. Denn dieses Fürsichsein ist ein Neues, ein positiver Begriff; die Negation aber ist lediglich Verneinung.

Wir sehen also, daß der Pantheismus unfähig ist, die einfache Thatsache der Existenz der einzelnen Dinge zu verstehen. Soll diesen nur eine Scheinexistenz zukommen als verschwindender Ausstrahlungen des Absoluten, so ist nicht zu begreifen, wie das Absolute in diese Einzelexistenzen übergeht, wie diese überhaupt da sein können.

Daß der Pantheismus in seinen bisherigen Vertretern die Erscheinung des Einen untheilbaren Wesens in der Menge von Einzelexistenzen nicht zu erklären vermochte, hat Hartmann erkannt, und ganz richtig sagt er, das Nichtbeantworten oder das ungenügende Beantworten der schwierigsten Fragen, woher die Vielheit der Individuen komme, wozu sie da sei oder wie sie möglich sei, habe dem Rückschlag des Monismus in den realistischen Pluralismus stets den Weg gebahnt. Wie wenig Spinoza und Hegel für die Beantwortung dieser Fragen geleistet haben, spricht er in folgenden Worten aus: „Spinoza läßt obige Fragen ebenso wie die Alten unberücksichtigt, er erklärt dogmatisch die Individuen für Modi der Einen Substanz, aber die Entwicklung des Modus aus der Substanz oder den Nachweis, warum jeder Modus sich vom

---

*) „Läßt sich die reale Opposition auf bloß logischem Wege gewinnen? Inwiefern in ihr etwas Neues gesetzt wird, schiebt sich immer die setzende Anschauung unter.“ Trendelenburg, logische Untersuchungen, Bd. I, S. 45.

andern unterscheide und eine in seiner Art einzige Existenz bilde, bleibt er gänzlich schuldig." „Für das Hegel'sche System ist unsere Frage geradezu eine der schlimmsten Blößen. Nach Hegel ist der Begriff die alleinige Substanz, es ist nichts außer dem Begriffe, und der Naturprozeß eine objective Begriffsdialectik. Andererseits gibt er selbst zu, daß der Begriff so wenig wie das Wort im Stande ist, das einzelne Dieses in seiner Einzigkeit zu erfassen, dieses Individuum, welches man als solches nur noch zeigen, nicht mehr begreifen kann. Die individuelle Einzigkeit steht außerhalb der Tragweite des Begriffes und damit außer der des Hegel'schen Systems, wenn dieses sich selbst consequent bleiben will. Schon die Vielheit als reale Erscheinung kann dasselbe nicht erklären, denn es ist kein Grund abzusehen, warum bei der Entlassung der absoluten Idee zur Natur jede Entwicklungsstufe des logischen Processes mehr als Eine entsprechende Entwicklungsstufe des Naturprocesses haben solle. Die dialectische Selbstzersplitterung des Eins in die Vielen gibt zwar die Vielheit als reinen Begriff, aber nicht die Vielheit als Accidenz realer Erscheinungen, denn nie würde Hegel die Selbstzersplitterung eines Thalers in viele Thaler oder Groschen behauptet haben, und so wenig wie auf diesen realen Fall wäre die Selbstzersplitterung des Eins auf eine Selbstzersplitterung einer Weltseele in viele reale Individuen anzuwenden."*)

Wir freuen uns dieser Bestätigung unserer oben gegebenen Kritik der Weltanschauungen Spinoza's und Hegel's durch Hartmann. Wenn aber dieser Philosoph meint, seine Sache besser gemacht zu haben, so ist er im Irrthum. Den Versuch der Ableitung der Einzelwesen aus dem All-Einen macht er wohl und er macht ihn, da der deductive Weg bisher nicht zum Ziele geführt hat, auf inductivem Wege und trägt aus allen Gebieten der Erfahrungswissenschaft ein reiches und interessantes Material zusammen. Aber wie gelingt ihm sein Versuch? Wie kommt Hartmann zu seinem Princip? Aus der längst erkannten Thatsache, daß wir außer den bewußten Vorgängen unseres Geistes und vor ihnen ein unbewußtes Seelenleben haben, und aus der ferneren Erkenntniß, daß dem Leben im gesammten Universum ein Geistiges zu Grunde liegt, indem ohne ein solches die überall sich kundgebende Zweck-

*) S. 537. 538.

mäßigkeit unmöglich wäre, wird geschlossen, daß das Unbewußte das All-Einige oder Absolute sei, dessen Erscheinungsweisen die Dinge der wirklichen Welt sind. Das Unbewußte, das wir in uns finden, und das unbewußt Geistige, das in allen übrigen Lebensgebieten zweckmäßig walte, müsse Ein und dasselbe Wesen sein. Wir haben hier also zwei Schlüsse: erstens wird daraus, daß in uns ein Unbewußtes ist und daß auch in der übrigen Welt ein geistiges Unbewußtes sich offenbart, geschlossen, daß Beides Eines ist; und zweitens wird geschlossen, daß über dieser Einheit keine höhere Einheit sei, daß sie also das Allgemeine und Absolute sei. Beide Schlüsse müssen wir für unrichtig erklären. Daß der erste aus den Prämissen nicht mit Nothwendigkeit folgt, ergibt sich leicht, und mit diesem fällt auch der zweite; denn wenn das Einssein des Unbewußten in der äußeren Welt und desjenigen im Menschengeiste nicht bewiesen ist, so fehlt auch, da das Absolute nur Eines sein kann, der Beweis, daß das Unbewußte das Absolute sei. Wenn ein zweckmäßig wirkendes Unbewußtes im Menschen ist und eine zweckmäßig wirkende Kraft auch außer uns sich manifestirt, so sind wir doch gewiß nicht gezwungen, beide für identisch zu halten. Es ist möglich, daß beide Eines sind, aber nicht nothwendig. Es ließe sich auch denken, daß trotz dem, was diese beiden Kräfte Gemeinsames haben, nämlich, daß sie unbewußt wirken, sie doch wesentlich verschieden sind. Das Unbewußtsein kann unmöglich ihr Wesen ausmachen, das ist nur eine accidentielle Eigenschaft, neben welcher noch eine Menge anderer Eigenschaften vorhanden sein kann, wodurch sie von einander geschieden sind, und es ist für die Hartmann'sche Philosophie ein bedenkliches Zeichen, daß ihr Princip nicht anders bezeichnet werden kann als „das Unbewußte." Auch daß das Unbewußte außer uns und in uns zweckmäßig wirkt, beweist noch nicht deren Identität; denn es können verschiedene Kräfte zweckmäßig wirken. Möglich ist das Einssein beider, soll aber dieß Mögliche als wirklich bewiesen werden, so kann dieß nur auf empirischem Wege, durch Rückschlüsse aus den Thatsachen der Erfahrung geschehen. Wir erkennen die Kraft nur aus ihren Wirkungen. Wenn daher alles unbewußte Leben das All-Eine und Absolute, die gemeinsame Ursache aller Erscheinungen der Welt und des Menschenlebens sein soll, so muß dieß eben aus diesen Erscheinungen erkannt werden. Es muß also gezeigt werden,

daß die gesammte Wirklichkeit aus dem Unbewußten als ihrer Ursache hervorgeht.

Wie führt nun Hartmann diesen Beweis? Das Unbewußte ist ein Wirkendes, und wo eine Wirkung ist, da muß ein Wille sein, welcher wirkt. Denn unter Wille ist nicht nur eine bewußte Intention zu verstehen, wie gewöhnlich angenommen wird; es ist für das Wesen des Willens von keiner Entscheidung, ob er durch das Hirnbewußtsein geht oder nicht, der Wille ist im allgemeinen Sinne die immanente Ursache der Bewegung. So haben wir in uns, in unsern organischen Functionen, in den Instincthandlungen, die wir vollziehen, einen unbewußten Willen. Das erste Prädicat, das demnach dem Unbewußten zukommt, ist also der Wille. Das Wollen will den Uebergang aus einem gegenwärtigen Zustand in einen andern. Der gegenwärtige Zustand ist ein real gegebener, derjenige, der werden soll, ist ein idealer, denn was nicht real vorhanden ist, aber als etwas Zukünftiges, etwas Werdensollendes angestrebt wird, ist ein Ideales. Was nicht real vorhanden, aber ideal gewollt wird, ist ein Vorgestelltes, daher ist, wie schon Aristoteles sagt, kein Wollen ohne Vorstellung. Das zweite Prädicat des Unbewußten ist daher die Vorstellung, der Wille ist die Form, die Vorstellung der Inhalt. Durch diese beiden Prädicate verwirklicht sich das Unbewußte. Durch die Vorstellung setzt es die Wirklichkeit ideal, durch den Willen real, und so entsteht die ganze Erscheinungswelt aus dem Unbewußten als dem All-Einen, und zwar geschieht dieß in stufenweiser Entfaltung von den niedersten Formen zu immer höheren. Die niedersten Formen der Verwirklichung des Unbewußten sind die Atome, die durch die anziehende und die abstoßende Kraft in räumliche Grenzen beschlossen sind, in Gruppirungen zusammentreten und so Körper und Organismen in immer höherer Ausbildung herstellen. Folgende Sätze Hartmann's drücken diese Lehre am kürzesten aus:*) „Der Wille ist das Uebersetzen des Idealen in's Reale; er fügt dem Idealen, seinem Inhalte, dasjenige hinzu, was das bloße Denken ihm nicht geben kann, indem er ihn realisirt: indem dieser sein Inhalt, welcher allemal eine Vorstellung ist, auch ideell-räumliche Bestimmungen enthält, realisirt der Wille auch diese räumlichen Bestimmungen

*) S. 445, 485, 539 f.

mit und setzt so auch den Raum aus dem Idealen in's Reale, setzt so den realen Raum." „Die Welt ist nur eine stetige Reihe von Summen eigenthümlich combinirter Willensacte des Unbewußten, denn sie ist nur, so lange sie stetig gesetzt wird; das Unbewußte höre auf, die Welt zu wollen, und dieses Spiel sich kreuzender Thätigkeiten des Unbewußten hört auf zu sein. Es ist eine vor der gründlichen Betrachtung verschwindende Täuschung, eine Sinnestäuschung im weiteren Sinne, wenn wir an der Welt, an dem Nichtich etwas unmittelbar Reales zu haben glauben; es ist eine Täuschung des egoistischen Instinctes, wenn wir an uns selber, an dem lieben Ich etwas unmittelbar Reales zu haben glauben; die Welt besteht nur in einer Summe von Thätigkeiten oder Willensacten des Unbewußten, und das Ich besteht nur in einer andern Summe von Thätigkeiten oder Willensacten des Unbewußten." „Die Individuen sind objectiv gesetzte Erscheinungen, es sind gewollte Gedanken des Unbewußten oder bestimmte Willensacte desselben; die Einheit des Wesens bleibt unberührt durch die Vielheit der Individuen, welche nur Thätigkeiten oder Combinationen von gewissen Thätigkeiten des Einen Wesens sind." Die Individuen höherer Ordnung entstehen durch Zusammensetzung aus Individuen niederer Ordnung unter Hinzutritt neuer, auf das Resultat der Zusammensetzung gerichteter Thätigkeiten des Unbewußten." „Das Unbewußte hat gleichzeitig verschiedene Willensacte, welche sich durch ihren Vorstellungsinhalt insofern unterscheiden, als die räumlichen Beziehungen ihrer Wirkungen verschieden vorgestellt werden. Indem aber der Wille seinen Inhalt realisirt, treten diese vielen Willensacte als ebenso viele Kraftindividuen in die objective Realität; sie sind die erste, primitive Erscheinung des Wesens."

Aus dem Angegebenen ist ersichtlich, wie weit Hartmann's Herleitung der Erscheinungswelt aus dem Absoluten von dem entfernt ist, was man Beweis nennt. Daß dem unbewußten Leben Wille und Vorstellung als Prädicate beigegeben werden, dieß zwar ist aus der Thatsächlichkeit begründet, vorausgesetzt natürlich, daß man Wille und Vorstellung in dem weiteren Sinne versteht, den bei Hartmann nach dem Vorgange Anderer diese Begriffe haben. Fragt man aber weiter, ob aus dem unbewußten Willen und der unbewußten Vorstellung die Welt erklärt wird, so muß dieß verneint werden. Das Nächste, was die Welt unserer Wahrnehmung

Leben zu erklären. Die Behandlung dieser Frage wäre insofern überflüssig, als durch die bisherige Kritik der allgemeinen Grundsätze der pantheistischen Weltanschauung es implicite schon erwiesen ist, daß von dieser aus das Menschenwesen nicht begriffen werden kann. Ist der Pantheismus nicht im Stande, die Welt zu verstehen, so kann er selbstverständlich auch den Menschen nicht verstehen, der ein Theil jener ist. Dennoch können wir hier nicht abschließen, und es ist die Auseinandersetzung mit der Anthropologie des Pantheismus aus zwei Gründen für uns nothwendig. Erstens stellt sich die Nichtigkeit des pantheistischen Princips am augenfälligsten in der Lehre vom Menschen heraus, und zweitens handelt es sich für uns nicht nur darum, daß ebenso wie die übrigen Einzelexistenzen, die den Complex der Welt bilden, so auch die Existenz des individuellen Menschen pantheistisch kein Verständniß findet, sondern ganz besonders darum, daß im Gegensatz zur pantheistischen Ansicht dem Menschen im Unterschiede von allen anderen irdischen Wesen ein ihn absolut auszeichnendes individuelles Sein zukommt, daß der Mensch, wie er nach dem Ergebniß unserer Verhandlungen mit dem Materialismus nicht das Product der allgemeinen oder der organischen oder der physischen Kraft ist, so auch nicht das Product einer allgemeinen geistigen Kraft oder eines geistigen Allgemeinwesens sein kann, sondern daß das einzelne menschliche Individuum geistige Substanz ist. Das eben ist der Standpunct des Individualismus.

Ueber die allgemeinere Frage, ob vom Standpuncte des Pantheismus aus das menschliche Wesen überhaupt begriffen wird, haben wir mit Spinoza wenig zu verhandeln. In demselben Verhältnisse wie alle Einzeldinge steht auch der Mensch zu der absoluten Substanz oder zu Gott. Wie nichts ohne Gott weder sein noch gedacht werden kann, so besteht auch der Mensch nur durch und in Gott, er ist eine Manifestation Gottes. Wie alle endlichen Dinge Modi der allgemeinen Substanz sind, hervorgehend aus den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, so ist auch der Mensch ein solcher endlicher Modus.

Hierüber ist nun, da der Mensch einfach in die Reihe der andern Modi oder der andern Einzeldinge gesetzt wird, außer dem oben Vorgetragenen nichts Weiteres zu sagen. Dagegen müssen

wir uns bei Hegel aufhalten. Die Stellung, welche der Mensch in seinem Systeme einnimmt, ist die, daß in ihm Gott, aus dem Anderssein heraustretend, für sich wird und in dem menschlichen Individuum zum Selbstbewußtsein gelangt. Der Proceß des Fürsichwerdens des Absoluten beginnt aber schon in der Natur. Es zeigt sich die Rückkehr der Idee zu sich selber in dem Zug der Schwere, der der mechanischen Natur eigenthümlich ist. Ferner erscheint in der gesammten organischen wie unorganischen Natur die Unangemessenheit gegenüber der Idee, dem Allgemeinen, in dem Zerfallen des Einzelnen, im chemischen Proceß, im Tode des Thieres. Ebenso ist im ganzen Gebiete des Naturlebens der Trieb aus dem Auseinander- zum Fürsichsein, aus der Vereinzelung zum Allgemeinen zurückzukehren, lebendig in der stufenweise sich hervorbildenden Zusammenfassung des äußerlich Geschiedenen zu innerlicher Geschlossenheit.*)

Ueber dem Tode der Natur, der im Tode des Thieres seine Spitze erreicht, geht nun im unendlichen Proceß der Geist hervor als diejenige Existenz, welche der Idee, dem an sich seienden Wesen des absoluten Geistes, entspricht. Damit wird der Kreis der Gestaltungen, welche durch Aeußerlichkeit und Vereinzelung dem Unendlichen unangemessen sind, durchbrochen; die Natur schlägt, nachdem sie sich vollendet hat, in ein Höheres über, mit dem der Kreis des unendlichen Werdens an seinen Anfang sich schließt. Die Angemessenheit des Geistes für die Idee ruht aber darin, daß er die Gattung ist in der Form der Gattung, das Allgemeine in der Form des Allgemeinen, die concrete Allgemeinheit, das Denken. Und wie der Geist damit die Form der Vereinzelung, die er in der Natur hatte, abgeworfen hat, ebenso ist er aus der Entäußerung zu sich zurückgekehrt, ist zu seinem Fürsichsein gelangt, ist im Denken die Identität des Subjects und Objects geworden. Aus der Natur hervorgehend, indem diese vermöge ihrer Entwicklung aus der Idee in den Geist überschlägt, hat dieser zunächst natürliche Qualität, ist in das Naturleben verflochten. Er hat darum auf der untersten Stufe noch kein bestimmtes Sein, kein Dasein, es ist in ihm noch kein Unterschied gesetzt von Individualität gegen die Allgemein-

*) Der Ausführung dieser Gedanken ist die ganze Naturphilosophie Hegel's gewidmet, der Encyklopädie II. Theil.

heit, von Seele gegen das Natürliche, sondern er ist die allgemeine Weltseele, die Seele des Alls, die allgemeine geistige Substanz, aus welcher die einzelnen Seelen hervorgehen. Wie es aber zum Wesen des Seins gehört, zum bestimmten Dasein überzugehen, so geht auch die Seele nothwendig aus ihrer Unbestimmtheit zur Bestimmtheit über. In diesem Hervorgehen der Bestimmtheit aus der Unbestimmtheit, der Besonderung aus dem Allgemeinen, liegt die Nothwendigkeit der Entstehung der individuellen Seelen aus der allgemeinen Weltseele. „Wie das Licht in eine unendliche Menge von Sternen zerspringt, so zerspringt auch die allgemeine Naturseele in eine unendliche Menge von individuellen Seelen, nur mit dem Unterschiede, daß, während das Licht den Schein eines von den Sternen unabhängigen Bestehens hat, die allgemeine Naturseele bloß in den einzelnen Seelen zur Wirklichkeit kommt."*) Vermöge ihres Verflochtenseins in die Natur lebt die Seele das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahres- und Tageszeiten u. s. w. Dadurch zerfällt der allgemeine Naturgeist in besondere Naturgeister, die als verschiedene Rassen auftreten, welche wieder in weitere Particularitäten auseinander treten, die Localgeister, die sich in der Lebensart, Beschäftigung, körperlichen Bildung, in dem verschiedenen intelligenten und sittlichen Charakter der Völker zeigen. Am individuellen Subjecte aber zeigt sich die Naturbestimmtheit der Seele in dem verschiedenen Temperament, Talent, Charakter, der Physiognomie, Idiosynkrasie der einzelnen Familien und der einzelnen Individuen, ebenso in den natürlichen Veränderungen, welche das Subject in den verschiedenen Lebensaltern durchmacht, in der Geschlechtsdifferenz, in dem Unterschiede des Wachens vom Schlafe, worin die Seele als fürsichseiende dem in sich verschlossenen Naturleben gegenübertritt. Während aber die Seele in dem sich stets wiederholenden Wechsel von Wachen und Schlafen aus dem Fürsichsein immer wieder zu ihrem Ansichsein zurücksinkt, jenes also zwar immer erstrebt, aber nicht erreicht wird, so gelangt dagegen jenes zur Wirklichkeit in der Empfindung, die demnach in der Fortentwicklung der Seele die nächste Stufe des Fortschrittes vom Erwachen bezeichnet. Im

*) Philosophie des Geistes, der Encyklopädie III. Th., herausgeg. von Boumann, S. W. VII, 2, S. 55.

Erwachen ist das Fürsichsein der Seele nur abstract und befindet sich im Gegensatze zu dem substantiellen Sein, der ansichseienden Natur der Seele. In der Empfindung aber ist das Fürsichsein der Seele durch das ihre Natur ausmachende Allgemeine erfüllt, ist darum concret geworden: ihr substantielles Sein ist zur Innerlichkeit, zur Subjectivität gelangt, das Ansich und Fürsich sind zur concreten Einheit gekommen, womit die Seele erst ihre wahrhafte Individualität erreicht hat.

Also aus dem Anderssein, der Veräußerlichung, dem Außereinander, der Vereinzelung soll der absolute Geist im menschlichen Geiste zu sich selbst zurückkehren und zu einem Dasein gelangen, welches dem Ansichsein oder der Idee angemessen ist, indem es sich zur Allgemeinheit erhoben hat. Da wird nun jeder vernünftige Mensch nichts Anderes erwarten, als daß der menschliche Geist nur als Allgemeingeist gefaßt werden kann; die Existenz individueller Geister sollte nach einfachster Consequenz geleugnet werden. Dennoch wird die Spaltung des Allgeistes in particuläre Geister gelehrt. Die Nichtigkeit des doppelten Beweises, der dieß belegen soll, ist aber in die Augen springend. Denn wird einmal dieser Beweis aus dem Begriffe des Seins geführt, das seinem Wesen nach zur Bestimmtheit des Daseins oder zur Besonderung übergehen soll, so ist ja dieser Uebergang in der Natur schon erreicht, und der Geist ergibt sich ja gerade in dem Zurückkehren des Absoluten aus der Vereinzelung zu sich selbst. Daß hier der Proceß des Hinaustretens in die Besonderung wieder von vorn anfangen muß, hat im Ganzen des Systems nicht nur keine Begründung, sondern widerspricht demselben in einer für jeden Vernünftigen auffälligen Weise, indem gerade das, was mit dem Hervortreten des Geistes erreicht sein soll, die Daseinsform des Allgemeinen, durch ihn selbst wieder aufgehoben ist. Ebenso grell tritt der Widerspruch auf, wenn die Scheidung des Geistes in einzelne Seelen aus der Naturbestimmtheit, welche dem Geiste im Beginn seines Hervortretens zugeschrieben wird, sich herleiten soll. Denn auf der einen Seite wird behauptet, daß der Geist durch sein Verflochtensein in das Naturleben nur als allgemeine Weltseele existire, auf der andern, daß vermöge derselben Naturbestimmtheit der Geist in Rassen-, Local- und Familiengeister, endlich in einzelne Individualgeister zerfalle. Nun wird doch gewiß kein Vernünftiger gegen

folgende Alternative etwas einwenden können: entweder ist die Seinsform des Geistes als allgemeiner Geist Folge seines Zusammenhangs mit der Natur oder die als individueller Geist, entweder bezeichnet jene die unterste Stufe seiner Existenz und diese die oberste oder umgekehrt. Beides zugleich aber, den allgemeinen Geist und die individuellen Geister aus dem Verflochtensein des Geistes in die Natur abzuleiten, das verstößt gegen allen gesunden Verstand und ist nur dadurch möglich, daß sich die Existenz des menschlichen Geistes in das System nicht fügen will und daher auf irgend eine Art hineingezwungen werden muß. Ferner ist es ein ganz grober Irrthum, den allgemeinen Geist oder den Geist des Weltalls überhaupt in die Entwicklungsreihe des Absoluten aufzunehmen. Was soll denn der Geist als allgemeine Weltseele Anderes bedeuten als eben das Absolute selbst, das im All zur Erscheinung kommt! Das Absolute ist ja selbst nichts Anderes als das die gesammte Natur und die ganze Weltentwicklung hervorbringende und bewegende Princip, der Allgeist oder die Weltseele. Es ist also mit der Existenz des Geistes als allgemeinen gar keine weitere Entwicklungsstufe des Absoluten bezeichnet. Man sieht: es ist unmöglich, aus pantheistischen Principien die Existenz des individuellen Menschen zu erklären.

Wie unglücklich ist ferner das, was Hegel über die Empfindung sagt! Um diese aus dem All in seiner Entwicklung ableiten zu können, kommt er zu dem wunderlichen Gedanken, die Empfindung als eine weitere Entwicklungsstufe an den Wechsel von Schlafen und Wachen anzuschließen. Demnach müßte, wenn die Stufe der Empfindung erreicht ist, der Wechsel von Schlafen und Wachen aufhören! Und was soll man sich darunter denken, im Erwachen sei das Fürsichsein der Seele nur abstract, im Empfinden dagegen concret! Zu solchen Ungereimtheiten führt es, wenn man, anstatt dem menschlichen Individuum seine geistige Substantialität, die es thatsächlich hat, zu lassen, die Individualität als eine Erscheinungsweise des Absoluten aus diesem deduciren will. Noch ungereimter und geradezu lächerlich ist es, daß Hegel das Hervorgehen des Geistes an den Tod des Thieres anschließt. Was hat denn der menschliche Geist mit dem Tode des Thieres zu thun! Da hört doch aller Verstand auf. Wie einfach dagegen sieht sich die Sache vom Standpuncte des Individualismus an! Daß ein nur in der

Form der Individualität existirendes geistiges Wesen als erste Bedingung seiner Lebensbethätigung Empfindung haben muß, versteht sich von selbst.

Unsere bisherigen Auseinandersetzungen mit dem Pantheismus haben uns erst zu dem negativen Resultate geführt, daß die individuelle Existenz des Menschen ebenso wie die Existenz aller Einzeldinge den pantheistischen Principien widerstreiten. Unsere Aufgabe ist jedoch damit nicht erfüllt. Wir müssen zu dem positiven Ergebnisse gelangen, daß dem Menschen eine Individualität ganz eigener Art zukommt, daß, wie wir oben schon gesagt haben, jedes Individuum ein substantielles reales Wesen ist. Dieses Ergebniß gewinnen wir, wenn wir die verschiedenen Erscheinungsweisen des menschlichen Seelenlebens im Gegensatz zur pantheistischen Auffassung betrachten. Wir beginnen mit dem Denken, und hören zuerst wieder Spinoza.

Wie alle Einzelwesen sowohl Modi der Ausdehnung als auch Modi des Denkens sind, sowohl Körper als auch Ideen, so auch der Mensch.*) Als Modus des Denkens ist er Idee oder Seele, als Modus der Ausdehnung ist er Körper. Geist und Körper sind dasselbe Wesen, nur bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung betrachtet. Die Seele drückt dasselbe in Form des Gedankens aus, was der Leib in Form der Ausdehnung ist. Das nächste Object für die denkende Seele oder die Idee ist daher der menschliche Körper. Da aber der menschliche Körper von andern Körpern afficirt wird, da in dieser Affection sich die Natur des auf den menschlichen Körper wirkenden äußeren Körpers ausdrückt, so gelangt der menschliche Geist von der Vorstellung des mit ihm ein und dasselbe Wesen ausmachenden Leibes zur Vorstellung der äußeren Welt. Indem ferner der menschliche Geist zur Vorstellung äußerer Körper kommt, unterscheidet er eben damit diese von seinem eigenen. Wenn er aber einen Körper im Unterschiede von den übrigen als den seinigen vorstellt, so muß er in reflexiver Vorstellung sich selbst erkennen. Aus der idea corporis resultirt so die idea mentis oder das Selbstbewußtsein. Der besonderen Wichtigkeit dieses Punctes wegen wollen wir einige Haupt-

*) Vgl. Orelli, a. a. O., S. 116—164. Fischer, a. a. O., S. 424—544.

sätze aus Spinoza's Ausführungen über das Selbstbewußtsein hier anführen.*) „Das Denken ist ein Attribut Gottes; daher muß es sowohl von ihm selbst als von allen seinen Affectionen, folglich auch von der menschlichen Seele, nothwendig eine Idee in Gott geben. Ferner folgt nicht, daß es diese Idee oder Erkenntniß der Seele in Gott gebe, insofern er unendlich ist, sondern sofern er von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt ist. Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ganz dieselbe mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (Dinge). Es erfolgt also diese Idee oder Erkenntniß der Seele in Gott auf dieselbe Weise und bezieht sich auf ihn ebenso wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. Diese Idee der Seele (haec mentis idea) ist mit der Seele auf dieselbe Weise vereinigt, wie die Seele selbst mit dem Körper vereinigt ist. Daß die Seele mit dem Körper vereinigt sei, haben wir daraus bewiesen, daß der Körper das Object der Seele ist. Aus dem nämlichen Grunde also muß die Idee der Seele oder die Vorstellung von der Seele mit ihrem Objecte, das heißt hier der Seele selbst ebenso vereinigt sein, wie die Seele mit dem Körper vereinigt ist. Die Idee der Seele (die Vorstellung von der Seele) und die Seele selbst ist ein und dasselbe Ding, das unter dem nämlichen Attribute des Denkens aufgefaßt wird. Die Idee der Seele, sage ich, und die Seele selbst erfolgen in Gott mit gleicher Nothwendigkeit aus demselben Vermögen des Denkens. Denn in der That ist die Idee der Seele (die Vorstellung von der Seele) d. h. die Idee der Idee (idea ideae) nichts Anderes als die Form der Idee, insofern diese als Modification des Denkens ohne Bezug auf das Object betrachtet wird. Denn sowie Einer etwas weiß, so weiß er eben damit, daß er es weiß, und zugleich weiß er, daß er es weiß, daß er es weiß, und so in's Unendliche fort."

Auch für den Irrthum wird eine Erklärung im Systeme Spinoza's aufgestellt. Die Erkenntniß ist entweder eine adäquate oder eine inadäquate. Die adäquate Erkenntniß besteht in dem vollständigen Begreifen eines Dinges. In dem unendlichen Verstande, der den Zusammenhang aller Dinge begreift, muß nothwendig die Erkenntniß die adäquate sein. Die Erkenntniß des

*) Eth. II, prop. XX und XXI; Orelli, a. a. O., S. 122 f.

menschlichen Geistes muß, da dieser nur ein endlicher Modus des unendlichen Verstandes ist, nothwendig zunächst inadäquat sein. Die Kenntniß des menschlichen Körpers, der das nächste Object des menschlichen Geistes ist, ist eine inadäquate. Denn die Affectionen des menschlichen Körpers, deren Folge die Idee desselben ist, drücken nicht das vollständige Wesen der Theile aus, aus welchen derselbe zusammengesetzt ist. Ebenso wenn der menschliche Körper von andern Körpern afficirt wird, drücken diese Affectionen nicht das ganze Wesen der den menschlichen Körper afficirenden äußeren Körper aus. So ist also auch die Kenntniß der fremden Körper eine inadäquate. Da endlich der menschliche Geist zum Bewußtsein seiner selbst nur kommt, indem er die Affectionen seines Körpers erkennt, so hat der menschliche Geist auch keine adäquate Erkenntniß seiner selbst. Spinoza selbst drückt sich kurz so aus:*) „Daraus folgt, daß der menschliche Geist, so lange er die Dinge nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur wahrnimmt, weder von sich selbst noch von seinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntniß hat, sondern nur eine verworrene und verstümmelte. Denn der Geist erkennt sich selbst nur, indem er die Vorstellungen der körperlichen Affectionen wahrnimmt. Er erkennt seinen Körper nur, indem er dessen Affectionen vorstellt. Er erkennt durch diese Vorstellungen allein die äußeren Körper. Also hat er vermöge dieser Vorstellungen weder von sich selbst noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntniß, sondern nur eine verstümmelte und verworrene." Die inadäquate Erkenntniß ist aber Irrthum, der nichts Positives ist, sondern nur der Mangel der wahren Erkenntniß.

Es ist leicht ersichtlich, daß diese Deduction, die schon deshalb nicht überzeugen kann, weil sie zu gesucht ist, ihre Aufgabe nicht löst. Es ist schon nicht erwiesen, wie die beiden Attribute, welche nichts Gemeinsames haben, das Denken und die Ausdehnung, in den endlichen Modis eine Einigung eingehen können. Wenn sie aber in den endlichen Dingen vereinigt sind, wenn alle endlichen Dinge, wie Spinoza behauptet, sowohl Modi des Denkens als auch der Ausdehnung, sowohl Ideen als Körper sind, so ist nicht zu begreifen, warum die Ideen nicht in allen Körpern zum Bewußtsein kommen. Warum gelangt nur die mit dem menschlichen Körper

*) Eth. II, prop. XXVIII, bei Fischer, S. 450 f.

vereinigte Idee zum Bewußtsein ihrer selbst? Soll der Grund darin liegen, daß der menschliche Körper der complicirteste ist, so begründet dieß doch nur einen graduellen, niemals aber einen wesentlichen Unterschied. Ferner könnte nach den Principien Spinoza's die mit dem Körper verbundene Idee oder Seele nur den Körper vorstellen und dessen Affectionen; wie aber die Seele ein auf sich selbst bezogenes Bewußtsein haben kann, das kann in Spinoza's System nicht erklärt werden. Die Erklärung, welche Spinoza für das Selbstbewußtsein versucht, zeigt eben, wie wenig die Consequenz des Systems darauf führt. Wird das Selbstbewußtsein aus der Unterscheidung des eigenen Körpers von den fremden deducirt, so ist zu entgegnen, daß dasselbe daraus nicht hervorgeht, sondern daß diese Unterscheidung das Selbstbewußtsein und im Anfange der menschlichen Entwicklung wenigstens das Selbstgefühl zur Voraussetzung hat. Wird aber die idea mentis daraus abgeleitet, daß es in Gott von ihm selbst und von allen seinen Affectionen ein Bewußtsein gebe, so geht daraus consequenter Weise nur hervor, daß in Gott selbst Selbstbewußtsein anzunehmen sei, daß mithin Gott als Persönlichkeit zu fassen sei, daß aber der Mensch selbstbewußt ist, folgt daraus in keiner Weise. Eine Idee von der Idee ist überhaupt nach Spinozischen Begriffen nicht möglich, wie Fichte richtig bemerkt:*) „Es kann durch nichts gerechtfertigt werden bei dem genauen Entsprechen der Modi des Denkens und der Ausdehnung, daß bloß die letzteren d. h. die Körperveränderungen sich in einer einfachen Reihe abwickeln, die ersteren dagegen d. h. die ihnen entsprechenden Vorstellungsreihen in steter reflexiver Selbstverdoppelung sich befinden sollen." Man sieht also deutlich: Das Selbstbewußtsein wird nicht abgeleitet, sondern eingeschlichen. Daß Spinoza dasselbe in sein System aufnimmt, kommt nur von dem thatsächlichen Vorhandensein desselben her; die Folgerichtigkeit des Systems führte nicht darauf. Der Thatsache, daß wir von uns selbst wissen, ohne welche ja keine Philosophie möglich wäre, konnte er das Auge nicht verschließen. Weil aber das empirische Forschen bei Spinoza nichts gilt, sondern nur mathematische Construction, so mußte auf irgend welche Weise auf deductivem Wege das Selbstbewußtsein erschlossen werden. Durch einfaches und klares Denken

*) Anthropologie, S. 101.

ging es einmal nicht, so mußte es auf gezwungene Weise gehen. Die Thatsache des Selbstbewußtseins hätte dagegen Spinoza zeigen sollen, daß seine Ansicht von Substanzlosigkeit und Unselbständigkeit der menschlichen Seele irrig ist. Ein einheitliches Selbstbewußtsein ist nicht möglich ohne ein einheitliches Wesen, das sich bewußt ist.

Auch der Irrthum wird von Spinoza nicht befriedigend erklärt und er kann vom pantheistischen Standpuncte aus nicht begriffen werden. Sind die Ideen nur der Ausfluß der denkenden absoluten Substanz, so können sie nur klare, adäquate Ideen sein, ein Irrthum ist unter dieser Voraussetzung nicht möglich. Wenn aber Spinoza den Irrthum aus den körperlichen Affectionen ableitet, so ist zu bedenken, daß, da alles Wissen von der Idee des Körpers ausgeht, es dann keine Wahrheit mehr geben kann.

Nicht besser steht es bei Hegel. Im Menschengeiste gelangt nach diesem Philosophen der absolute Geist zu seinem Fürsichsein. Dieses Fürsichsein wird in der Empfindung und im Gefühle angebahnt und im Bewußtsein erreicht, doch nur durch verschiedene Stufen. Es hat sich das Bewußtsein vom subjectiven zum allgemeinen Selbstbewußtsein zu entwickeln, in welchem alle Besonderheiten der objectiven Welt nur als Momente des absoluten Geistes begriffen werden.

Wenn nun hier der menschliche Geist als Fürsichsein im Unterschiede von der Natur als dem Außersichsein bestimmt wird, so kann dieß eher verwirren, als irgend ein Licht über das Denken zu geben. Fürsichsein und Denken oder Wissen sind nicht Begriffe, die sich decken. Im Unterschiede von dem Außersichsein in der Natur kann das Fürsichsein sogar nur etwas Räumliches bedeuten, so daß also Hegel, anstatt aus der Natur in ein höheres Gebiet zu kommen, mit seinem Fürsichsein im Gebiet der räumlichen Ausdehnung, der äußeren Natur, bleibt.*)

*) Richtig sagt Trendelenburg, logische Untersuchungen, Bd. I, S. 53: „Das Außersichsein der Natur ist die räumliche Ausdehnung und die materielle Verkörperung, und dieß ist die eigentliche und erste Bedeutung des Außer. Sollte nun das Insich- und Beisichsein der wirkliche, durch die unmittelbare Anschauung ergriffene Gegensatz sein, so müßten wir auch hier die räumliche Bedeutung erkennen. Denn, wie schon Aristoteles bemerkt, der Gegensatz findet sich immer innerhalb desselben Geschlechtes, desselben Gebietes. Hier

Daß die Entwicklung des Bewußtseins ihr Ziel in der Erhebung vom Einzelnen zum Allgemeinen findet, ist nicht nur von den Hegel'schen Prämissen aus consequent, sondern es ist auch thatsächlich richtig. Falsch aber und den Thatsachen unsers innern Lebens widersprechend ist, wie dieß von Hegel verstanden wird. Wir haben in der Erhebung zum Allgemeinen nicht ein Aufgehen des Selbst im Absoluten, nicht ein Aufhören der Individualität und Zurückfließen derselben in's Allgemeine, sondern eine Erhebung und Förderung des individuellen Ich. Auch in den Momenten der wärmsten Begeisterung für die allgemeinsten und höchsten Ideen verlieren wir nicht das Bewußtsein des eigenen Ich, sondern dasselbe ist gerade auf's Höchste gesteigert; gerade in den gehobensten Momenten erkennen wir den wahren Werth unsers Selbst. Es ist dieß ein klarer Beweis für die geistige Substantialität des Individuums.

Ueberhaupt haben wir in unserm Bewußtsein keine Spur davon, daß wir nur die flüchtige Erscheinung einer allgemeinen Substanz seien. Wären wir dieß, so würde gar nicht zu begreifen sein, wie der Schein eines individuellen Lebens in uns entstehen könnte.

Auch Hartmann gibt sich vergebliche Mühe, das Bewußtsein oder Bewußtwerden zu erklären.*) Er sucht zwar nicht, die Entstehung des bewußten Lebens aus seiner unbewußten All-Einheit mit Spinoza und Hegel durch Deduction abzuleiten; er geht auch hier den Weg der empirischen Forschung und unterscheidet sich dadurch wesentlich von seinen pantheistischen Vorgängern. Gleichwohl sind wir einer Auseinandersetzung mit seinen hierauf bezüglichen Ausführungen enthoben, weil er die Entstehung des Bewußtseins materialistisch erklärt. Das Bewußtsein entsteht ihm aus der materiellen Bewegung der Gehirnschwingungen. Materie und bewußter Geist ist im Grunde Eines; wie die Materie das Product des unbewußten Geistes ist, so ist der bewußte Geist das Product des unbewußten Geistes und der Einwirkung der Materie auf den-

ist indessen die ganze Scene verwechselt. Das Beisichsein, das sich den Schein eines räumlichen Gegensatzes gibt, wird verstanden, wie man es in übertragener Bedeutung versteht. Diese übertragene Bedeutung versteht man aber nur, wenn man schon vorweg eine Vorstellung des sich selbst bestimmenden Gedankens hat."

*) Vgl. a. a. O., S. 362 ff.

selben. Hartmann schließt so einen Compromiß mit dem Materialismus, und da über diesen und seine Erklärung des Bewußtseins schon das Nöthige gesagt ist, so können wir einfach darauf zurückverweisen.

Der Versuch, Denken und Wissen aus dem abstracten Absoluten als Erscheinungsweisen desselben abzuleiten, mag eben angestellt werden, auf welche Weise es geschehen mag, in jedem Falle mißlingt er. Ganz besonders aber ist es ein Ding der Unmöglichkeit, von der pantheistischen Weltanschauung aus das *menschliche Selbstbwußtsein* zu verstehen, in welchem der stärkste thatsächliche Grund für den Individualismus liegt. Es ist eine sehr verbreitete Ansicht, das Selbstbewußtsein sei der vornehmste Unterschied zwischen Menschen- und Thierseele, und es ist diese Ansicht richtig, wenn man vom Selbstbewußtsein den richtigen Begriff hat. Gewöhnlich wird aber das Selbstbewußtsein in einem so weiten Sinne gefaßt, daß es der Thierseele nicht abgesprochen werden kann. Versteht man nämlich nach der gewöhnlichen Auffassung unter dem Selbstbewußtsein nichts Weiteres als das Bewußtsein des Selbst oder des Wesens, dem das Bewußtsein als Eigenschaft zukommt, so daß dasselbe nur im Unterschiede von dem Bewußtsein *äußerer* Objecte das auf das *innere* Object oder das Subject gerichtete Bewußtsein ist, so kommt es Mensch und Thier gleichmäßig zu, und wir haben dann keinen Grund, in ihm das vornehmste Charakterzeichen des *specifisch menschlichen* Individualismus zu sehen. Denn daß die Thiere Bewußtsein haben, läßt sich nicht leugnen, und wo Bewußtsein ist, da muß auch Selbstbewußtsein sein. Wenn dieß von *Hartmann**) geleugnet wird, so ist dieser Philosoph eben im Irrthum, und was er zum Beweis für seine Behauptung, das Bewußtsein könne ohne Selbstbewußtsein gedacht werden, anführt, reicht nicht aus. Mag es auch richtig sein, daß ein sehr klares Bewußtsein bei einem sehr geringen Selbstbewußtsein vorkommen kann, daß bei Vertiefung der Seele in äußere Objecte, daß bei intensivem Nachdenken über wissenschaftliche Fragen, daß besonders bei künstlerischer oder wissenschaftlicher Production das Selbstbewußtsein beinahe verschwinde, so bleibt es eben doch bei dem *beinahe*, von einem *gänzlichen* Verschwinden des Selbstbe-

*) a. a. O., S. 383 f.

wußtseins wird Niemand auch bei dem tiefsten Versinken in die geistige Erfassung äußerer Objecte etwas erfahren haben, und es kann das Selbstbewußtsein bei der angestrengtesten geistigen Thätigkeit nie völlig verschwinden, sonst müßte die geistige Thätigkeit selbst aufhören. Das Bewußtsein setzt nothwendig voraus das Bewußtsein des Subjectes, welches weiß, von sich selbst; sowie ich nicht mehr von mir selber weiß, weiß ich überhaupt nicht mehr. Demnach müssen die Thiere, da sie Bewußtsein haben, auch Selbstbewußtsein besitzen. Soll das Selbstbewußtsein des Menschen etwas ihn Auszeichnendes sein, so kann dieß nur in dem Inhalte seines Selbstbewußtseins liegen, der ein ganz anderer sein muß als der Inhalt jedes andern Selbstbewußtseins. Und so ist es in der That. Das Selbst des Menschen ist ein anderes als das der Thiere, daher ist auch sein Selbstbewußtsein ein anderes. Der Mensch weiß sich als Ich oder als Persönlichkeit, er weiß sich nicht nur als ein die verschiedenen Seiten seiner Lebensbethätigung zusammenfassendes Wesen, sondern er weiß sich zugleich als ein Selbst, das sich von seiner gesammten, sowohl körperlichen als geistigen Natur unterscheidet, das sich zwar durch diese entfaltet, aber doch als Ich wieder ihnen selbständig gegenübersteht. Dieser feste Punct des Selbst oder der Persönlichkeit ist ein durchaus Neues, wodurch der Mensch auch von den höchsten Thieren absolut geschieden ist. Versteht man nun unter Selbstbewußtsein dieses Bewußtsein des persönlichen Ich, so muß allerdings gesagt werden, das Selbstbewußtsein ist ein Vorzug, den der Mensch vor dem Thiere hat. Aus dieser Art von Selbstbewußtsein folgt aber, daß der Mensch in ganz anderer Weise individuell ist als das Thier. Dieses hat nichts in sich, wodurch es sich von seiner Natur unterschiede, sondern es ist ganz Natur. Es ist bewußtes Individuum, aber seine Individualität ist nicht seine Substanz, das Thierindividuum ist das Product der natürlichen Kräfte, worunter auch die psychische Kraft gehört, und der natürlichen Stoffe. Ebendarum folgt es auch lediglich der Natur und irrt deshalb nicht. Eine Erhöhung der thierischen Verstandeskräfte durch Lernen und Uebung gibt es, aber einen Irrthum nicht; auf jeder Stufe seiner Erkenntniß thut das Thier das Richtige. Auch eine Wahl hat dasselbe zwischen verschiedenen Handlungsweisen; aber es wählt jederzeit das, was seiner Natur am entsprechendsten ist. Das Thier folgt immer seinen natürlichen Trieben. Das

menschliche Ich aber steht seinen natürlichen Trieben und allen seinen Kräften frei gegenüber, sie sind ihm zu seinem Gebrauche gegeben, sie sind die Organe seiner Wirksamkeit. Das Ich denkt durch das Bewußtsein und will durch den Willen.*) Wenn nun der Mensch nicht eine individuelle Gestaltung der Natur, sondern in seinem Ich ein individuelles Wesen gegenüber der Natur ist, was heißt das Anderes als: sein individuelles Wesen ist seine Substanz, er ist ein substantiell-individuelles, ein persönliches Wesen. Das ist es aber, was wir beweisen wollten.

Wie durch diese Erkenntniß die Thatsache des Irrthums, für deren Erklärung sich Spinoza erfolglos anstrengt, in's rechte Licht gesetzt wird, so ist auch von ihr aus allein die Willensfreiheit und die Erscheinung des Bösen zu verstehen. Wir können uns hier kurz fassen, da wir über die Willensfreiheit schon gehandelt haben.

In richtiger Consequenz des Systems leugnet Spinoza die Willensfreiheit vollständig. Da alle Dinge nur durch die allgemeine Substanz und in derselben existiren, so sind sie unter sich und mit der Substanz selbst nur durch einen endlosen Causalnexus verbunden. Nur die Substanz ist causa sui; alles Andere ist nothwendig determinirt. Ein Ding ist durch das andere bedingt, und die Gesammtheit aller einzelnen endlichen Ursachen und Wirkungen ist die Eine Wirkung der Einen unbedingten Ursache. Die Freiheit des Willens ist daher nur Schein. Der Wille ist immer determinirt. Nur unsre Unkenntniß der Ursachen unsrer Entschlüsse macht, daß wir diese für frei halten.**) Der Wille ist Eines mit dem Verstande und reicht gerade soweit wie das Erkennen. Der Wille ist nichts Anderes als das Vermögen zu bejahen und zu verneinen. Der Geist bejaht aber das, was er als wahr erkennt, und verneint das, was er als falsch erkennt. Die Erkenntniß aber ist die Entfaltung unsrer Macht, und da wir als denkende Wesen unter allen endlichen Dingen am höchsten stehen, so beherrschen wir durch diese Machtentfaltung die anderen Dinge. In der adäquaten Erkenntniß sind wir lediglich durch uns selbst

*) Vgl. Rothe, Ethik., 2. Aufl., Bd. I, S. 333 f.

**) „Ipsa experientia non minus clare quam ratio docet, quod homines ea sola de causa se liberos esse credant, quia suarum actionum sunt conscii et causarum a quibus determinantur ignari." vgl. Orelli, S. 134.

bestimmt und beherrschen das, was seiner Natur nach unter uns ist. In dieser denkenden Beherrschung der anderen Dinge besteht allein die Freiheit, die aber mit Wahlfreiheit nichts gemein hat, sondern mit Nothwendigkeit aus unsrer Natur als denkender Wesen hervorgeht. Gerade das ist auch der Begriff der Tugend: sie ist die Entfaltung unsrer Macht, die Behauptung unseres Selbst. In der Erkenntniß sind wir frei, sind wir tugendhaft. Gut ist darum das, was unsrer Natur entspricht, unser Selbst fördert, das Nützliche; bös dagegen ist das, was uns einschränkt, das Schädliche, also nichts Positives, sondern etwas rein Negatives.

Damit in der Hauptsache übereinstimmend spricht sich Hegel aus. Der Geist ist an sich frei, gelangt aber zur wirklichen Freiheit nur, wenn die Allgemeinheit, welche die Intelligenz denkt, die Bestimmung des Willens wird. Darin hat der Geist die substantielle Willensfreiheit; denn wird der Wille vom Allgemeinen geleitet, so ist er erfüllt von dem, was das Wesen des Geistes ist. Das Gute ist darum nichts Anderes als die Einigung des subjectiven Willens mit dem allgemeinen Willen, das gewollte Vernünftige. Sein Gegentheil, das Böse ist das Wollen der Eigenheit und Besonderheit, das gewollte Unvernünftige.*)

Auch hier besteht der Pantheismus die Probe am Thatsächlichen schlecht. Will er consequent sein, so muß er die Willensfreiheit leugnen. Dieselbe ist aber einmal Thatsache und darum ein kräftiger Beweis gegen die pantheistische Lehre vom Menschen. Sowohl von der Spinozischen Substanz als vom Hegel'schen absoluten Subject aus kann man nur zum Determinismus kommen. Thatsächlich ist aber der Mensch trotz den stärksten Impulsen, welche auf ihn wirken, nicht determinirt. Darum kann er auch nicht die vorübergehende Erscheinung des Absoluten sein, sondern das Individuum ist selbst Substanz. Daß mit der Erkenntniß nothwendig auch die Willensbethätigung verbunden ist, ist ebenso thatsächlich unwahr. Auch in der klarsten Erkenntniß liegt keine Nöthigung für

---

*) Diese Erklärung hebt eigentlich den Pantheismus auf, was natürlich der verzwickte Hegel nicht einsah. Hartmann dagegen sagt in seiner klaren und ehrlichen Weise, daß von einer Freiheit des Willens im strengen Sinne keine Rede sein könne, daß der Wille wie jede andere Naturerscheinung unter dem Gesetze der Causalität stehe und daher die Willensfreiheit nur Schein sei. Vgl. S. 306.

unsern Willen. Die Unrichtigkeit des Satzes Spinoza's, daß die Tugend in der Erkenntniß oder der Machtentfaltung bestehe, ist so einleuchtend, daß darüber nicht weiter zu reden ist. Wenn aber Hegel das Gute in der Einigung des subjectiven Willens mit dem allgemeinen Willen sieht, so ist das wohl an und für sich richtig, nicht aber in dem Sinne, wie es von Hegel verstanden wird. Es gilt hier dasselbe, was bezüglich der Erkenntniß bemerkt worden ist. Wie beim Erkennen die Erhebung zum Allgemeinen nicht ein Aufgehen des Ich ist, so auch hier auf dem praktischen Gebiete. Die Einigung des subjectiven Willens mit dem allgemeinen ist nicht ein Sichverlieren des individuellen Selbst in's Allgemeine, sondern seine Erhebung zu dem, was es als individuelles Selbst sein soll.

Was aber das Böse betrifft, so widerspricht es den feststehenden Aussagen unseres Gewissens, dasselbe als etwas rein Negatives anzusehen. Unser Gewissen bezeugt dasselbe uns als Sünde und Schuld. Ebenso ist es den Gewissensaussagen widersprechend, wenn das Böse als rein Negatives für nothwendig gehalten wird. Nach den Grundlehren Spinoza's und Hegel's sollte aber das Böse nicht einmal für möglich gehalten werden. Wie der Irrthum im System des Pantheismus nicht begriffen werden kann, ebenso auch das Böse nicht wie alles Disharmonische. Auch das Uebel kann von diesem Standpuncte aus nicht für möglich gehalten werden. Wenn die Menschheit nur die höchste Spitze der Manifestation des Unendlichen sein soll, wenn sie als solche mit Nothwendigkeit aus der Selbstbewegung des Absoluten hervorgeht, so müßte sein Leben als correcter Ausdruck des Göttlichen sich dadurch erweisen, daß es ein der Idee der Menschheit, ihren Bedürfnissen und Wünschen völlig entsprechendes, ein harmonisches wäre. Bekanntlich ist es dieses nicht, und die Kämpfe und Leiden, die der Mensch durchzumachen hat, oft nur um eine kümmerliche Existenz sich zu erhalten, die Incongruenz der Wirklichkeit mit unsern Idealen, der ganze Druck, der auf dem Menschenleben lastet, Alles dieß stimmt schlecht zu der pantheistischen Ansicht. Verständlich ist dieß nur vom Individualismus aus. Ist der Mensch ein substantiell-individuelles Wesen, dann allein kann er sich gegen seine allgemeine Bestimmung in Widerspruch setzen; nur so ist, wie theoretischer Seits der Irrthum, so praktischer Seits das Böse, überhaupt alles Disharmonische möglich.

III. Der Mensch als religiöses Wesen.

Im Bisherigen haben wir erst die Haupthindernisse, welche der religiösen Auffassung des Menschen im Wege stehen, hinweggeräumt und in dem geistigen Wesen und in der freien Persönlichkeit des Menschen die allgemeine psychische Grundlage der Religion nachgewiesen. Daß wir auf Religion angelegt sind, ist jedoch damit noch nicht erwiesen. Unsere religiöse Anlage, wenn wir solche besitzen, ist zwar die höchste Aeußerung der Geistigkeit unsrer Natur, folgt aber aus dieser nicht als eine Denknothwendigkeit. Denn wenn auch die geistige Qualität unseres Wesens uns über alle übrigen Naturwesen erhebt, wenn auch unser geistiges Leben aus einer über der uns umgebenden Welt liegenden Sphäre Zuflüsse erhält, so ist damit noch nicht gesagt, daß wir auf eine persönliche Beziehung zu einem Unendlichen angewiesen sind. Dieß nachzuweisen, soll die Aufgabe der nun folgenden Untersuchung sein. Dabei sind wir, da sich die Religion, wie bemerkt, aus der Geistigkeit der Menschennatur nicht deduciren läßt und da sie ebensowenig aus dem Begriffe der Persönlichkeit entwickelt werden kann, durch die Natur der Sache auf denselben Weg gewiesen, den wir bisher eingehalten haben, auf den Weg der Empirie.

A. Die Religion als Thatsache.

Vor Allem begegnet uns im Gebiete der äußeren Erfahrung die Thatsache der Allgemeinheit der Religion. Es kann mit Recht behauptet werden, daß es, wenn auch einzelne Atheisten, doch niemals ein atheistisches Volk gegeben habe. Natürlich wird daraus mit der einfachsten Logik auf das Vorhandensein einer religiösen Anlage geschlossen. Darum muß den Bekämpfern der Religion Alles daran gelegen sein, diese gewichtige Thatsache zu negiren. Das hat nun auch der eifrige Büchner geleistet und als Beweis eine Reihe von Beispielen aus dem Glauben uncultivirter Völker angeführt, die deren Religionslosigkeit nach seiner bekannten Oberflächlichkeit ganz evident machen. Er sagt:*) „Gewiß nur eine be-

*) Kraft und Stoff, S. 186 ff.

reits befangene Meinung wird im Stande sein, in den s. g. Thierreligionen alter und neuer Völker etwas dem eigentlichen Gottesglauben Analoges zu erkennen. Es entspricht keineswegs dem Begriffe einer Gottesidee, wenn wir die Menschen solchen Thieren eine besondere Verehrung erweisen sehen, welche ihnen erfahrungsmäßig Nutzen oder Schaden bringen, wenn der Aegypter die Kuh oder das Krokodill, wenn der Indianer die Klapperschlange, der Afrikaner die Congoschlange anbetet u. s. w. Den Negern auf Guinea ist ein Stein, ein Klotz, ein Baum, ein Fluß, ein Alligator, ein Bündel Lumpen, eine Schlange göttliches Idol. Es drückt sich in solcher Verehrung nicht die Idee an ein über Natur und Menschen herrschendes, allmächtiges und allweises Wesen, welches die Weltregierung leitet, aus, sondern nur eine blinde Angst vor Naturmächten, welche dem ungebildeten Menschen furchtbar oder überirdisch erscheinen, weil er nicht im Stande ist, den inneren natürlichen Zusammenhang der Dinge zu erkennen. Wäre wirklich die Idee eines persönlichen Wesens der menschlichen Natur durch überirdische Weisheit und in unverwischbarer Weise eingeprägt worden, so könnte es nicht möglich sein, daß dieser Begriff alsdann in so unklarer, unvollkommener, roher und unnatürlicher Weise, wie in diesen Thierreligionen zu Tage träte. Das Thier ist seinem ganzen Wesen nach dem Menschen unter-, nicht übergeordnet, und ein Gott in Gestalt eines Thieres ist kein Gott, sondern eine Fratze. Englische Reisende in Nordamerika (London Athenaeum, Juli 1849) erzählen, „daß die religiösen Ansichten der Indianer des Oregongebiets einem ganz niederen Ideenkreise angehören. Es ist zweifelhaft, ob sie überhaupt von einem höchsten Wesen eine Vorstellung haben. Das Wort „Gott" suchte man natürlich bald zu übersetzen, allein in keinem der Oregon'schen Dialecte war selbst mit Hülfe der Missionäre und geschickter Dollmetscher ein passender Ausdruck aufzufinden. Ihre größte Gottheit heißt der Wolf und scheint, ihren Beschreibungen zufolge, eine Art Zwittergeschöpf von Gottheit und Thier zu sein." Die s. g. Koluschen, ein indianischer Stamm, haben gar keinen äußeren Cultus und stellen sich das höchste Wesen unter dem Bilde eines Raben vor. Von den Tusken, einer zur mongolischen Rasse gehörigen Völkerschaft an der nordöstlichen Spitze des asiatischen Continents von sehr guten Charaktereigenthümlichkeiten, erzählt der britische Lieutenant Hooper: „Ob bei ihnen die

Ahnung einer göttlichen Vorsehung, einer höheren s. g. Weltregierung dämmert, ob sie einen wohlwollenden Geist neben den Dämonen verehren, dieß war nicht zu ermitteln, oder vielmehr davon ergab sich keine Spur." u. s. w.

Aus diesen und den andern von Büchner angeführten Beispielen geht jedoch keineswegs die Religionslosigkeit der genannten Völkerschaften hervor, sondern nur das, was man ohne Büchner schon weiß, daß nicht bei allen Völkern sich der Glaube an den persönlichen Gott und an eine moralische Weltordnung findet. Die Arten von Religion, welche Büchner anführt, sind freilich so tiefstehend, daß man kaum eine Aehnlichkeit zwischen der Religion und solchen Entartungen finden kann. Dennoch aber kann nur die Oberflächlichkeit mit Berufung auf solche Beispiele die Allgemeinheit der Religion leugnen und solche Völker geradezu religionslos nennen. Für religionslos kann man ein Volk doch nur dann erklären, wenn sein Denken und Leben ohne alle Beziehung zu übersinnlichen Mächten, ohne irgend welche Idee eines Unendlichen und ohne jeden Glauben an Fortdauer verläuft. Das läßt sich aber bei keinem noch so rohen Volke nachweisen und ist auch von Büchner nicht nachgewiesen worden. Wenn der Glaube sich auch an die niedrigsten Idole hängt, so ist es eben doch ein Glaube, der in den Gegenständen seiner Verehrung mehr sieht, als der Augenschein darbietet: geheimnißvolle, übersinnliche Mächte. Daß diese dem Volksglauben in solchen Wesen verkörpert erscheinen, welche dem Menschen weit untergeordnet sind, ist wohl eine Verzerrung der Religion, nicht aber deren Negation. Ob diese Verzerrung das Ursprüngliche ist, oder ob diese Völker von einem reineren Gottesglauben zu dieser Verunreinigung der Gottesidee herabgesunken sind, ist dann immer noch die Frage, eine Frage, über welche nur die historische Untersuchung entscheiden kann. Historisch aber läßt sich nachweisen, daß die Naturreligionen nicht von der Verehrung der Naturgegenstände ausgegangen sind, sondern von einem, wenn auch noch so unbestimmten und dunkeln Glauben an ein Göttliches überhaupt, und daß dieser Glaube erst nach und nach herabgesunken ist, den Gegenstand seiner Verehrung mit dem zu identificiren, was ihm früher nur das Abbild des Göttlichen war. Man hat also keinen Grund, die Allgemeinheit der Religion bei den Völkern zu negiren; nur tritt

die religiöse Idee in den verschiedensten und in den unreinsten Formen auf.

Dagegen ist der Atheismus Einzelner gewiß nicht zu leugnen. Dieß ist aber für die Frage, von welcher wir jetzt reden, von gar keinem Belang. Wir werden gleich unten in anderem Betreff auf diese Thatsache näher zu sprechen kommen. Für jetzt aber, wo es sich um die Allgemeinheit der Religion handelt, genügt die Bemerkung, daß diese durch das vereinzelte Vorkommen von Atheisten so wenig aufgehoben wird, als die Allgemeinheit der Sehkraft durch die Blindheit Einzelner. Die Atheisten, die dieß im Ernst sind, sind immer Ausnahmen, selbst in unserer Zeit und in unseren übercultivirten Ländern.

B. Die religiöse Anlage.

Die Allgemeinheit der Religion setzt eine religiöse Anlage als allgemeine Eigenschaft der Menschenseele voraus. Dieser Schluß kann durch die zugestandene Religionslosigkeit Einzelner nicht umgestoßen werden. Denn diese beweist nur, daß die religiöse Anlage nicht in einer Weise sich geltend macht, daß dadurch die Religion uns aufgezwungen wird. Lauter aber als diese Ausnahmen spricht die Thatsache des Vorhandenseins der Religion bei allen Völkern und bei den meisten Individuen. Diese Thatsache bedarf der Erklärung, sie bedarf derselben um so mehr, als vielfach gerade das höchste Interesse der Religion sich zuwendet und nichts eine solche Hingabe, Begeisterung und Aufopferung für sich gewonnen hat als gerade sie. Aus nichts wird nichts, ist ja ein bekannter Satz der aufgeklärten Ungläubigen. Man wende nur diesen Satz überall an. So gut man aus dem Denken auf eine Denkkraft, aus dem Wollen auf eine Willenskraft schließen muß, ebenso gut muß der Religion das Bedürfniß zu Grunde liegen, zu dem Göttlichen in Beziehung zu treten, und die Fähigkeit, dasselbe zu vernehmen. Könnte dagegen die Religion so erklärt werden, wie der menschliche Irrthum, nämlich aus Beschränktheit und Getrübtheit der geistigen Anlagen, aus verkehrtem Gebrauch derselben, aus falscher Auffassung des Gegebenen u. s. f., so müßte Einer, je gebildeter er ist, desto mehr der Religion sich entschlagen, und je niederer die Culturstufe eines Menschen ist, desto mehr müßte er in

diesem Irrthum befangen sein. Dagegen steht erfahrungsmäßig fest, daß bei geistig wohl ausgestatteten und reich entwickelten Menschen sich oft das eifrigste religiöse Streben findet, daß die Gottlosigkeit kein Vorzug der Gebildeten ist, sondern auch in den niedersten Schichten des Volkes sich findet, und daß die Völker, deren Religionen am tiefsten stehen, auch am wenigsten cultivirt sind. Von jeder Culturstufe sind es aber die sittlich Verkommenen, welche den Glauben verwerfen.

1. Unmittelbares Gottesbewußtsein und Gottesgefühl.

Worin besteht nun die religiöse Anlage? Die Apologetik statuirt gewöhnlich ein unmittelbares, mit unserm Selbstbewußtsein gegebenes Gottesbewußtsein.*) Wie jenes so soll auch dieses feststehende innere Thatsache sein; in demselben Moment, in welchem der Mensch sich selbst als Ich zu erkennen anfängt, soll auch das Bewußtsein Gottes und seiner Bezogenheit zu Gott in ihm entstehen. Es wird dieß theils einfach behauptet als eine Thatsache, die keines Beweises bedürfe, theils wird es aus der Allgemeinheit der Religion geschlossen. Beides müssen wir jedoch für unrichtig erklären. Daß das Erstere nicht zulässig ist, liegt auf der Hand. Man darf sich nur selbst betrachten, um zu finden, daß das Gottesbewußtsein nichts mit unserm Selbstbewußtsein nothwendig Verbundenes, ebenso sich uns Aufdrängendes ist. Vom Selbstbewußtsein kann als einer allgemeinen, keines Beweises bedürftigen Thatsache ausgegangen werden, nicht aber vom Gottesbewußtsein. Es ist dieß ganz besonders unberechtigt und werthlos in einer Wissenschaft, welche die Wahrheit der Religion zu begründen hat, auch solchen Gegnern gegenüber, welche das Gottesbewußtsein unter die menschlichen Irrthümer versetzen.

Einen Schein des Beweises hat die Sache, wenn aus der Religion als einer allgemeinen Thatsache auf ein Gottesbewußtsein, als einen das menschliche Wesen mitconstituirenden Factor, geschlos-

*) So geht Sack, S. 43 ff., von der Idee Gottes als einer unmittelbar gegebenen aus. Derselben Annahme pflichten die meisten Apologeten bei. Vgl. z. B. Drey, Bd. I, S. 101 ff. Luthardt, apologetische Vorträge, S. 97 ff.

sen wird. Dieser Schluß geht aber zu weit. Die Allgemeinheit der Religion ist allerdings unerklärlich ohne die Annahme einer religiösen Anlage. Nichts berechtigt uns jedoch, aus dieser ein Bewußtsein Gottes zu machen. Sie könnte ebensowohl in einem unbestimmten Gottesgefühle bestehen, das erst unter den objectiven göttlichen Manifestationen sich zur Vorstellung Gottes weiterbildete. Nicht einmal aber zu dieser Annahme sind wir genöthigt. Zur Erklärung der Allgemeinheit der Religion genügt es, wenn wir ein seelisches Organ behaupten, aus welchem die Religion sich entwickelt, in welchem Gott aber nicht unmittelbar als Gott sich kund gibt weder in der Form eines Bewußtseins noch in der Form eines Gefühls. Denn der Begriff der religiösen Anlage involvirt noch nicht die unmittelbare Kundwerdung des Göttlichen als solchem, so wenig als die Anlage zum Denken schon wirkliche Gedanken in sich faßt.

Die Logik erlaubt uns also nur, auf eine religiöse Anlage im Allgemeinen zu schließen, wobei noch völlig unbestimmt ist, worin die religiöse Anlage bestehe. Ueber diese Frage kann wieder nur die Erfahrung Bescheid geben. Und hier ist es vor Allem die Thatsache der Religionslosigkeit mancher Menschen, welche die Annahme eines unmittelbaren Gottesbewußtseins verbietet. Es gibt bekanntlich Leute, die von Gott, Unsterblichkeit u. s. w. keine Idee haben, bei denen alle Belehrungen hierüber kein Verständniß erwecken. Wem ist es nicht bekannt, wie vielfach die Philosophie zur Leugnung Gottes gekommen ist! Das muß anerkannt werden, wenn man dem Thatsächlichen nicht völlig die Augen verschließen will. Es wird freilich behauptet, den Gottesleugnern sei es in Wahrheit nicht Ernst. Dieß ist aber leicht gesagt; es liegt zu dieser Behauptung nicht der mindeste Grund vor und wird mit derselben nichts ausgerichtet, als daß man sich bei den Gegnern lächerlich macht. Wenn wir diesen nichts Anderes entgegenhalten können als die wohlfeile Behauptung: ihr meint es nicht so, wie ihr redet, wir brauchen euch nicht erst zu beweisen, daß Gott existirt, es versteht sich ja von selbst, dann sind wir Theologen verloren. Vielmehr ist der Atheismus als Thatsache zuzugeben und daraus zu schließen, daß der Satz vom unmittelbaren Gottesbewußtsein eine unglückliche Erfindung ist. Ja wenn nur ein Einziger, der nicht gerade zu den Irrsinnigen gehörte, alles Gottesglaubens entbehrte,

so müßten wir gegen jene Behauptung schon bedenklich werden. Wie könnte denn etwas, das ein wesentliches Moment des menschlichen Bewußtseins ist, ohne Geisteskrankheit völlig geleugnet werden! Es fällt doch Niemanden bei gesunden Geisteskräften ein, sein Selbstbewußtsein, seine Erkenntnißkraft, sein Gefühl zu leugnen!

Muß schon angesichts des thatsächlichen Atheismus die Hypothese eines unmittelbaren Gottesbewußtseins uns als unbegründet erscheinen, so führt die exacte psychologische Forschung zu deren gänzlicher Verwerfung. Vom psychologischen Standpuncte müssen wir uns vor Allem gegen die Ansicht erklären, die den Gedanken Gottes als einen angeborenen faßt. Soll dieß so zu verstehen sein, daß die Idee Gottes, auf einer wesentlichen Bestimmung unseres Daseins ruhend, mit Nothwendigkeit sich bilde, so ist der Ausdruck „angeboren" jedenfalls ein mißverständlicher. Soll aber wirklich die Idee als solche, der bestimmte Gedanke Gottes angeboren sein, so muß der Psychologe dagegen den entschiedensten Protest erheben. Angeborene Vorstellungen gibt es überhaupt nicht und kann es nicht geben, da unser Bewußtsein selbst uns nicht angeboren ist. Unser Seelenleben ist, wie Jeder weiß, ursprünglich ein bewußtloses, und auch nach dem Erwachen des Bewußtseins gehört der größte Theil desselben dem Reiche der Bewußtlosigkeit an. „Alle unsere Vorstellungen und mit ihnen das Bewußtsein entstehen nur allmählich aus sinnlichen Empfindungen und psychischen Gefühlen, mittelst der unterscheidenden Thätigkeit der Seele. Das ist unumstößliche Thatsache." Was aber von allen Vorstellungen und Ideen gilt, muß auch von der religiösen Idee gelten. „Unbewußte Vorstellungen aber anzunehmen, ist eine contradictio in adjecto; denn unbewußte Vorstellungen sind eben keine Vorstellungen, sondern bloße Empfindungen oder Gefühlsperceptionen."*)

Wird dieß eingeräumt, so bleibt jedoch immer noch die Möglichkeit einer unwillkürlichen Entstehung des Gottesbewußtseins aus dem Bereiche der Unbewußtheit in Folge eines unmittelbaren Afficirtseins der Seele durch Gott, wie das Selbstbewußtsein in Folge sinnlicher Empfindungen und psychischer Gefühle allmählich sich bildet, wobei dann das Gottesbewußtsein uns ebenso nothwendig wäre wie das Selbstbewußtsein. Wäre dieß der Fall,

*) Ulrici, Gott und der Mensch, S. 704.

so müßte die Gottesidee mit den andern Kräften des Geistes sich entfalten, ganz besonders unter dem Einflusse christlicher Lehrer. Dem ist aber nicht so. Ein jeder Religionslehrer weiß, wie schwer es ist, den Kindern religiöse Begriffe beizubringen, wie man im Religionsunterrichte mit weit mehr Unverstand, Unachtsamkeit und Gedankenlosigkeit zu kämpfen hat, als in jedem andern Unterrichte. Will man diesen Erfahrungsbeweis durch die Hinweisung auf die Neigung des kindlichen Alters zum Concreten, Anschaulichen entkräften, so ist wohl zu bedenken, daß den Belehrungen über die moralischen Gesetze, die ja auch nicht im Gebiete der Anschauung liegen, Achtsamkeit und Verständniß entgegenkommt. Ein kräftigerer Einwand möchte der sein, das Gottesbewußtsein sei verdunkelt durch die Sünde und in seiner Entwicklung durch die sündigen Neigungen gehemmt. Diese Verdunklung und Hemmung müßte aber mindestens ebensosehr auf dem moralischen Bewußtsein lasten, dem die Sünde ja unmittelbar entgegengesetzt ist. Warum sind hier die Folgen der Sünde in geringerem Grade vorhanden als bei jenem?

Wenn sonach nicht nur aus äußern, sondern auch aus innern Gründen das Vorhandensein eines ursprünglichen Gottesbewußtseins eine Unmöglichkeit ist, so könnte doch ein Gottesgefühl ursprünglich und unmittelbar sein. Ulrici geht von der Leugnung des ersteren zur Behauptung des andern über.*) Das Dasein Gottes, behauptet er, gebe sich kund in einem ursprünglichen, allgemein menschlichen Gefühl, das eine durch unmittelbare Einwirkung Gottes entstehende Affection der Seele sei. Dieß wird dadurch erklärt, daß die schöpferische Kraft Gottes das Universum durchwirke, welche göttliche Manifestation im Geschöpfe eine Manifestation für das Geschöpf werde, wenn dieses ein fühlendes und des Bewußtseins fähiges Wesen ist. Wie nun der Mensch sich selbst fühle, fühle er eben damit, weil er von der göttlichen Kraft durchdrungen ist, das Dasein Gottes. Doch dieselben Thatsachen, welche wir als Beweise gegen das ursprüngliche Gottesbewußtsein geltend gemacht haben, sprechen auch gegen ein mit dem Selbstgefühl nothwendig verbundenes Gottesgefühl. Gehörte dieses zu unsrer Natur, wäre es ein allgemein menschliches, wie könnte es dann vorkommen, daß bei

*) a. a. O., S. 704 ff.

manchen Menschen sich keine Spur von religiösem Bewußtsein findet! Ulrici antwortet darauf: „Das Religiöse kann theils in Folge seines Ursprungs theils seiner ethischen Beschaffenheit wegen nur eine schwache und leise Affection der Seele sein. Denn ein starkes, kräftiges Gefühl vom Sein und Wirken Gottes würde, rasch und energisch in's Bewußtsein sich eindrängend, wiederum die Willensfreiheit entschieden beeinträchtigen. Es würde daher um so schwerer sich geltend machen können, je mächtiger andere Empfindungen und Gefühle neben ihm die Seele bewegen." Das Kind zeige deshalb keine Spur von religiösem Gefühl, es sei denn, daß dasselbe durch belehrende Hinweisungen auf das Sein und Wirken Gottes und durch die damit entstehende Vorstellung vom Wesen Gottes geweckt werde, weil es von den heftigsten Bedürfnißgefühlen seines leiblichen und geistigen Daseins bestürmt werde. Daß und in welchem Grade das religiöse Gefühl zum Bewußtsein gelange, hänge nicht allein von ihm selbst ab, sondern ebensosehr von der Kraft und Stärke der neben ihm wirkenden Gefühle und Empfindungen, Strebungen und Vorstellungen. Je heftiger diese auftreten und in je schrofferem Gegensatze sie zu ihm stehen, um so mehr bleibe das religiöse Gefühl in der Tiefe der Seele verschlossen; niemals aber sei es völlig erstorben.

Uns kann diese Beantwortung jener Frage nicht befriedigen. Jedes zu unsrer Natur gehörende Gefühl muß sich in das Bewußtsein eindrängen und zur Vorstellung werden, wenn nicht die ganze geistige Entwicklung von vornherein abgebrochen wird. Nur der Grad seines Bewußtwerdens wird durch die Stärke oder Schwäche des Gefühles einerseits und durch die Stärke oder Schwäche der reagirenden Gefühle und Empfindungen, Vorstellungen und Strebungen andrerseits ein verschiedener. Gänzlich unvermerkt kann kein Gefühl bleiben. So muß auch das religiöse Gefühl nothwendiger Weise die Vorstellung Gottes erwecken. Ist diese bei manchen Menschen nicht vorhanden, so genügt die Annahme, das religiöse Gefühl müsse ein sehr schwaches sein, was ohnedieß mit dem Charakter des religiösen Gefühls nicht zusammenstimmt, nicht, sondern es muß zurückgeschlossen werden, daß dieses Gefühl überhaupt fehlt, daß es also kein allgemeines, kein ursprüngliches ist. Wenn beim Kinde sich keine Spur von ihm zeigt, so muß man doch fragen: wie kommt es, daß gerade diese Seite seines Wesens sich nicht

in's bewußte Leben ausgebildet hat? Die leiblichen Bedürfnisse allein hemmen dessen Entwicklung nicht, sonst müßten sämmtliche übrigen geistigen Kräfte unter der leiblichen Entwicklung zurückbleiben, wovon bekanntlich bei gesunder Entfaltung der körperlichen Kräfte das Gegentheil der Fall ist. Ulrici selbst findet die Ursache nicht allein in den Bedürfnißgefühlen des leiblichen, sondern auch des geistigen Daseins. Warum aber regt sich unter allen geistigen Bedürfnißgefühlen allein das religiöse nicht, das doch der Natur der Sache nach als das stärkste sich geltend machen sollte, da es die höchste Bestimmung des Menschenwesens kund gibt? Man wird schwerlich bei Voraussetzung der Ursprünglichkeit und Allgemeinheit des religiösen Gefühles auf diese Fragen eine genügende Antwort finden. Wenn aber gesagt wird, die Willensfreiheit verlange, daß das Gottesgefühl kein starkes sein dürfe, so wird damit die ganze Behauptung wieder aufgegeben. Denn wenn einmal der Wille sich auf das religiöse Gefühl richten soll, so setzt dieß schon eine von ihm hervorgerufene Vorstellung voraus. In Bezug auf ein unbewußtes Gefühl kann sich der Wille unmöglich entscheiden, ob er sich ihm hingeben wolle oder nicht, da hat der freie Wille überhaupt keine Bethätigung. Die freie Entscheidung des Willens setzt Vorstellungen voraus. Wenn man also zur Stütze der Behauptung, daß vielfach das religiöse Gefühl nicht zum Bewußtsein durchdringe, sich auf die Willensfreiheit beruft, so gibt man implicite zu, daß jenes Gefühl ein bewußtes sei, kommt somit auf den Satz der Ursprünglichkeit und Allgemeinheit des Gottesbewußtseins zurück, den wir schon verworfen haben. Warum sollte ferner dem moralischen Gefühle gegenüber der Willensfreiheit nicht dasselbe Recht zukommen wie hinsichtlich des religiösen Gefühles? Wenn dieses durch andere geistige Bedürfnisse in seiner Entwicklung zum Bewußtsein niedergehalten ist, so müßte von jenem doch gewiß das Gleiche gelten, müßte auch jenes ein nur schwaches Gefühl sein. Warum aber kommt das moralische Gefühl in Allen zum Bewußtsein, was, wie wir später zeigen werden, Thatsache ist, das religiöse aber nicht? Der Wille hat doch gewiß dasselbe Interesse, das moralische Gefühl nicht zur Vorstellung werden zu lassen wie das religiöse.

Richtig ist dagegen wohl, wenn Ulrici gegen den Einwand, das Gefühl sei nur ein subjectives Element, gebe uns nur Kunde

von den eigenen Zuständen, Bewegungen, dem Thun und Leiden der Seele, könne aber niemals das reelle Dasein eines Gegenstandes bezeugen, sich darauf beruft, daß eine Einwirkung von Seele zu Seele, von Geist zu Geist vorkomme, und nun daraus schließt, daß auch eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die menschliche Seele möglich sei. Damit ist aber doch nur die Möglichkeit einer unmittelbaren Entstehung des religiösen Gefühls dargethan. Ganz unrichtig aber ist, wenn Ulrici weiter behauptet, es müsse, diese Möglichkeit zugegeben, „implicite auch ihre Wirklichkeit angenommen werden, weil das thatsächliche Vorhandensein der Idee Gottes nur aus einer solchen Einwirkung, aus einem solchen unmittelbaren Gefühl vom Sein und Wesen Gottes sich erklären läßt." Das soll ja eben erst bewiesen werden, daß die Idee Gottes das unmittelbare Gottesgefühl zur nothwendigen Voraussetzung habe. Es wäre doch noch eine andere Ableitung des Gottesgedankens zulässig.

2. Die verschiedenen Seelenvermögen und ihre Beziehung zur Religion.

Mit dem Vorhergehenden sollen dem Materialismus keine Concessionen gemacht werden; nur der Wahrheit soll gedient sein. Stimmt auch die Verwerfung des unmittelbaren Gottesbewußtseins oder Gottesgefühls mit dem materialistischen Interesse überein, so hat dieß doch bei uns einen wesentlich anderen Grund, und stehen wir um so entschiedener fest auf der Behauptung, daß die Religion auf einem wesentlichen Bedürfnisse der Menschenseele ruhe und die höchste Würde unseres geistigen Wesens bilde. Und wenn wir dieß aus der Eigenthümlichkeit der Menschenseele erweisen, so entsprechen wir dem apologetischen Zwecke jedenfalls mehr, als es mit der einfachen Appellation an ein ursprüngliches Gottesbewußtsein geschieht, womit man den Gegner nur kurz abweist.

Kann die Religion nicht aus einem unmittelbareu Bewußtsein Gottes resultiren, so bleibt, da sie einmal factisch existirt, nur übrig, daß sie aus einem oder aus allen Seelenvermögen durch irgend welchen Proceß sich bildet. Wir haben darum die einzelnen psychi-

schen Kräfte darauf anzusehen, ob und wie sie die Organe sind, aus denen die Religion sich entwickelt. Bevor wir aber zu dieser Untersuchung schreiten, ist eine Vorfrage zu erledigen.

Von Alters her ist es gebräuchlich, die gesammten Erscheinungen des Seelenlebens unter den drei Hauptgruppen: Denken, Fühlen und Wollen zu befassen und diese als die drei Grundkräfte der Seele zu behandeln. Die Richtigkeit dieser Betrachtung ist jedoch in neuerer Zeit angefochten worden, besonders von Hegel und Herbart, und diese Bestreitung erhielt ihre Berechtigung in der thatsächlich vorhandenen Einheit der Seele und in der Wechselwirkung, in welcher die Erscheinungen jener Seelenvermögen zu einander stehen. Nun widerspricht aber die Annahme verschiedener Kräfte der Seele und verschiedener Gruppen der Bethätigung ihres Lebens der Einheit ihres Wesens keineswegs. „Die Einheit ist," wie Ulrici richtig gegen Herbart bemerkt,*) „keineswegs identisch mit der Einfachheit, noch involvirt sie die letztere. Die reine Einfachheit ist auch mit einer Mannigfaltigkeit von bloßen „Selbsterhaltungen" schlechthin unverträglich. Die Einheit dagegen wird durch eine Mehrheit von Kräften oder Vermögen keineswegs gefährdet." Nur eine relative Berechtigung hatte die Polemik gegen die Lehre von den Seelenvermögen, insofern diese in psychologischen Werken fachartig äußerlich neben einander und ohne Beziehung auf einander und ohne Zurückführung auf die Einheit des Ich abgehandelt wurden. Aber daß verschiedene Grundkräfte der Seele inhäriren, bleibt als Wahrheit stehen. Wenn unter den mannigfachen psychischen Erscheinungen die einen einen gemeinsamen Charakter tragen, der sie ebenso von einer andern Klasse zusammengehörender Erscheinungen unterscheidet, wenn beide Reihen auf keinen andern gemeinsamen Ursprung und Ausdruck zurückgebracht werden können als auf die Einheit der Seele selbst, so sind wir eben genöthigt, für beide auch zwei verschiedene Kräfte oder Vermögen oder Anlagen vorauszusetzen. So verhält es sich aber in der That, wenn man die verschiedenen Thätigkeitsweisen der Seele mit einander vergleicht. Es ist unmöglich, in dem Erkennen als solchem den Grund zu finden für die Erregung von Lust oder Unlust. Ebensowenig liegt im Gefühle an und für sich der Grund zur Hervorbringung von Vorstellungen und Be-

*) a. a. O., S. 436.

griffen oder der Reizung von Trieben.*) Denken, Fühlen und Wollen heben sich als wesentlich verschiedene Aeußerungen des Seelenwesens bestimmt von einander ab. Stehen sie auch thatsächlich in Beziehung zu einander und erregen sie sich wechselseitig, so sind sie eben doch von völlig verschiedener Art, und als ihr gemeinsamer Boden kann nur das Grundwesen der Seele selbst angesehen werden, das eben in diesen drei Grundkräften sich manifestirt. Nach diesen drei Gruppen vertheilt sich aber in der That das ganze Seelenleben. Wir haben also keinen Grund, die altherkömmliche Sonderung der Vermögen des Erkennens, Fühlens und Wollens aufzugeben und untersuchen nun jede einzelne von diesen Kräften dahin, ob und wie dieselbe religiöses Organ sei.

a. Das Erkennen.

Daß die Religion schon aus dem Erkennen abgeleitet wurde, ist eine bekannte Sache. Die Vernunft als religiöses Organ zu betrachten, ist eine ziemlich populär gewordene Meinung. Unrichtig aber ist, wenn Schenkel behauptet,**) den alten Dogmatikern hätte die Vernunft als das religiöse Geistesvermögen gegolten. Dieselben fragten vielmehr gar nicht nach einem ausschließlich oder auch nur vorwiegend religiösen Vermögen, wie ihnen überhaupt psychologische Untersuchungen fremd waren. Der Bereich der erkennenden Vernunftthätigkeit ist nach ihnen die Welt; die dem Gebiete des Endlichen angehörenden Dinge und deren Zusammenhang zu erforschen, das soll die Aufgabe der Vernunft sein. Die Thatsache aber, daß auch über religiöse Dinge gedacht wird und daß es ein und dasselbe Denkvermögen ist, welches hier wie dort wirksam ist, mußte ihnen die Frage aufdrängen, wie denn die Vernunft, welcher, indem ihre Thätigkeit auf das Gebiet des Endlichen verwiesen wurde, ebendamit religiöse Denkthätigkeit abgesprochen war, dennoch Göttliches solle erkennen können. Aus dieser Schwierigkeit kamen sie nicht heraus, daher denn ganz widersprechende Sätze aufgestellt wurden. Diese Frage ist aber eine ganz andere als die nach

*) Vgl. Lotze, Mikrokosmus, Bd. I, S. 194 ff.

**) Die christliche Dogmatik vom Standpuncte des Gewissens aus dargestellt, Bd. I, S. 86 ff.

einem gerade für die Religion geschaffenen Organ. Nur darüber dachten und schrieben sie, wie die Vernunft, die das Endliche erkennt, zugleich auch zur Erkenntniß des Unendlichen fähig sei. Die Frage aber, ob die Vernunft die religiöse Erkenntniß vermittle, ist verschieden von der, ob sie die Religion als solche in der Totalität ihrer Momente vermittle.

Erst der Rationalismus hat die Vernunft für das religiöse Organ erklärt, was bekanntlich mit Gründlichkeit und dem meisten Erfolge von Kant geschehen ist. Jedoch gerade daran, daß die Erörterungen dieses großen Philosophen bei aller Consequenz bedeutende Schwächen haben und selbst dieser gründlichste Denker es nicht vermocht hat, die religiösen Ideen aus der Vernunft abzuleiten, gerade daran sehen wir die Unmöglichkeit, mit wissenschaftlichem Beweis der Vernunft im Unterschiede von den andern Geistesvermögen die religiöse Thätigkeit zuzuschreiben. Die Vernunft gelangt nach Kant vermöge der ihr immanenten Bestimmung zum Bedingten die ganze Reihe der Bedingungen aufzusuchen, durch immer fortgesetzte Schlußfolgerungen zu den Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Weil er aber einsieht, daß der Schluß vom Bedingten zum Unbedingten, vom Endlichen zum Unendlichen, mit logischer Nothwendigkeit sich nicht vollziehen läßt, daß dieß vielmehr ein Sprung ist, so löst er in den Antinomien der reinen Vernunft diese Ideen wieder auf, benimmt ihnen die objective Gültigkeit und beläßt ihnen nur die subjective Bedeutung, daß sie die Aufgabe der Vernunft bezeichnen, zu immer höheren Bedingungen, zu immer höherer Einheit der Erkenntnisse aufzusteigen. So wird also die theoretische Vernunft für unfähig erklärt, die religiösen Ideen zu erweisen, und Kant nimmt seinen Rückzug auf das Gebiet der praktischen Vernunft. Hier bringt er die eben verlorenen Ideen wieder hervor als Postulate. Damit wird jedoch für die Ableitung der Religion aus der Vernunft nichts gewonnen. Denn Postulate sind Hypothesen, die bei gleicher Denkthätigkeit der Eine annehmen, der Andere verwerfen kann. Die Entscheidung liegt dann auf Seite des Gefühls oder des Willens, so daß die Ableitung der Religion aus dem Erkenntnißvermögen wieder aufgehoben ist.

Kant's Deduction der Religion aus der Vernunft muß aber schon darum hinfällig sein, weil sein Begriff von Vernunft völlig

unrichtig ist, sowie auch die Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand, und zwischen theoretischer und praktischer Vernunft völlig haltlos ist. Er versteht unter Vernunft das Vermögen der Principien oder der Ideen, während der Verstand das Vermögen der Begriffe und Urtheile sei. Zu den Ideen läßt er aber die Vernunft durch Schlüsse gelangen, und als a priori gegeben wird nur der allgemeine Grundsatz angenommen, daß zu der bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu suchen sei. Nach diesem Grundsatze gelangt die Vernunft durch immer weiter vermittelte Schlüsse zu den Ideen, während die Verstandesthätigkeit es nur bis zum unmittelbaren Schluß bringt. Es ist aber doch die nämliche Thätigkeit eines und desselben Denkvermögens, ob zwei Begriffe zu einem Urtheil verbunden werden, oder ob mit diesem Urtheile noch weitere Begriffe zu weiteren Urtheilen verknüpft werden, ob aus einem Satze eine vermittelte oder eine unmittelbare Folge gezogen wird. Kant aber scheut sich nicht zu behaupten, daß die unmittelbaren Folgen aus einem Satze noch Sache des Verstandes seien, diejenigen dagegen, zu welchen ein vermittelnder Begriff angewendet wird, von der Vernunft vollzogen werden. Dazu wird das Beispiel angeführt aus dem Satze: alle Menschen sind sterblich, werde die unmittelbare Folge: einige Menschen sind sterblich, durch die Thätigkeit des Verstandes gezogen, dagegen die Folgerung: alle Gelehrte sind sterblich, sei Sache der Vernunft, weil sie ein Zwischenurtheil erfordere.*) „Wie war es möglich, daß ein großer Denker so etwas vorbringen konnte!“ ruft sein Verehrer Schopenhauer aus.**) Man braucht sich übrigens darüber nicht zu verwundern. Kant wurde zu solchen nichtssagenden Unterscheidungen eben dadurch verleitet, daß er das Erkenntnißvermögen zum religiösen Organ stempeln wollte. In dieser Absicht mußte er, weil er einsah, daß die urtheilende Thätigkeit des Verstandes nicht zum Unendlichen gelangen kann, außer dem Verstande noch ein höheres Denkvermögen annehmen. Weil aber von diesem keine andere Thätigkeit eingesehen wird, als die, welche vom Verstande prädicirt ist, so konnte, wenn überhaupt ein Unterschied statuirt werden sollte, die Grenze zwischen Verstand und Vernunft nirgends

*) Kritik der reinen Vernunft. 5. Aufl., S. 360.

**) Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Aufl., I. Bd., S. 486.

anders gefunden werden, als zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Schluß.

Nicht minder haltlos ist die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Praktisch kann man doch nur ein Vermögen des Handelns nennen. Soll unter praktischer Vernunft das Vermögen, nach bewußten sittlichen Motiven zu handeln, zu verstehen sein, so fällt sie mit dem menschlichen Willen zusammen, und es ist in nichts begründet, diesen praktische Vernunft zu nennen. Soll die Bezeichnung „Vernunft" für den Willen darauf beruhen, daß dieser durch sittliche Beweggründe angetrieben wird, so ist zu bedenken, daß nach sittlichen Gesetzen handeln und vernünftig handeln nach allgemeiner Meinung zweierlei ist, wie dieß Schopenhauer in folgenden Worten ausführt:*) „Inzwischen haben alle Zeiten, alle Völker, alle Sprachen beides immer sehr unterschieden und für zweierlei gehalten, wie auch bis auf den heutigen Tag alle die thun, welche von der Sprache der neueren Schule nichts wissen, d. h. die ganze Welt mit Ausnahme eines kleinen Häufchens deutscher Gelehrten: jene alle verstehen unter einem tugendhaften Wandel und einem vernünftigen Lebenslauf zwei ganz verschiedene Dinge. Daß der erhabene Urheber der christlichen Religion, dessen Lebenslauf uns als das Vorbild aller Tugend aufgestellt wird, der allervernünftigste Mensch gewesen wäre, würde man eine sehr unwürdige, wohl gar blasphemirende Redensart nennen, und fast ebenso auch, wenn gesagt würde, daß seine Vorschriften nur die Anweisung zu einem ganz vernünftigen Leben enthielten. Ferner daß, wer diesen Vorschriften gemäß, statt an sich und seine eigenen zukünftigen Bedürfnisse zum Voraus zu denken, allemal nur dem größeren gegenwärtigen Mangel Anderer abhilft, ohne weitere Rücksicht, ja seine ganze Habe den Armen schenkt, um dann, aller Hülfsmittel entblößt, hinzugehn, die Tugend, welche er selbst geübt, auch Andern zu predigen; dieß verehrt Jeder mit Recht, wer aber wagt es als den Gipfel der Vernünftigkeit zu preisen?" Die Vernunft ist immer theoretisch, und kann nur in dem Sinne praktisch genannt werden, wie jede Theorie praktisch ist, sobald man sie auf das Leben anwendet. Es kann unter ihr nur ein Erkenntnißvermögen begriffen werden. Auch wenn sie die Triebfedern

*) a. a. O., S. 577.

unsers Handelns erkennt und über das Gebiet des Sittlichen nachdenkt, verhält sie sich eben denkend, erkennend, theoretisch; nur das Gebiet ihres Erkennens ist ein verschiedenes, ihre Thätigkeit selbst aber ist immer dieselbe.

Wir haben nicht den mindesten Grund, zwei besondere Arten von Erkenntnißvermögen beim Menschen anzunehmen. Es sind immer dieselben logischen Gesetze, welche unser Denken bestimmen, und wenn dieses sich zum Unbedingten und Unendlichen erheben will, so kann dieß nur nach dem Denkgesetze der Causalität geschehen, das ebenso bei der Erforschung der endlichen Dinge die leitende Norm ist. Es ist da nicht einzusehen, wo der Verstand aufhören und die Vernunft anfangen solle. Man kann darum mit dem Ausdrucke: Vernunft nur das menschliche Denkvermögen im Ganzen bezeichnen, das zur Allgemeinheit und Geistigkeit abstracter Begriffe sich erhebt und in den Ideen geistige Normen zur Anschauung hinzubringt, während der thierische Verstand auf die Anschauung sinnlich wahrnehmbarer Dinge und ihre Verknüpfung beschränkt ist.

Soll die Religion aus der Vernunft abgeleitet werden, so kann dieß nur durch Anwendung des Causalitätsgesetzes geschehen. Es fragt sich also, ob dieses für sich zum Unbedingten, Absoluten führe, und diese Frage muß verneint werden. Wenn auch unser Denken in der Erforschung der Ursachen der Erscheinungen bei den einzelnen Ursachen nicht stehen zu bleiben vermag, sondern nach immer tiefer liegenden und allgemeineren Gründen suchen muß, so vermag es doch aus sich und der Betrachtung der Welt niemals zu einer nicht mehr bedingten Ursache der Bedingungen zu gelangen. Ein Schluß in logischer Strenge und mit objectiver Gültigkeit ist ja nur möglich, wenn zwei Begriffe in einem dritten sich vereinigen. Zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit fehlt aber der vermittelnde Begriff.

Auf der Mißkennung dieses logischen Gesetzes ruht der sogenannte kosmologische Beweis für das Dasein Gottes, der darum einem strengen Denken nicht Stand halten konnte. Es ist deshalb auch ein verfehlter Versuch, wenn Ulrici auf Grund der Errungenschaften der Naturwissenschaft diesen Beweis wieder auffrischt.*)

*) Gott und die Natur, S. 376 ff.

Die Naturwissenschaft mag noch so weit kommen, die Natur unseres Denkens bleibt dieselbe und kann von dem Endlichen, in dessen Gebiet die Naturwissenschaft sich bewegt, zum Unendlichen nicht aufsteigen. Alle solche Versuche setzen das Dasein Gottes schon voraus, und allerdings, wenn uns dieses einmal feststeht, so müssen wir Gott als die absolute Ursache der Welt und ihrer Bewegung betrachten. Unser Glaube ist es dann, der die Kluft, welche das Denken zwischen dem Bedingten und Unbedingten offen ließ, ausfüllt. Dieser Glaube aber hat noch andere Motive als das logische Gesetz der Causalität.

In der Einsicht, daß das Absolute nicht der Endpunct einer Schlußreihe sein kann, hat man, um dasselbe doch für die Vernunft zu sichern, die Auskunft genommen, es zum Anfangspunct des Schließens überhaupt zu machen. In dem ganzen Vorgange des Erkennens sei das Unbedingte die stillschweigende Voraussetzung.*) Die Vorstellung des Bedingten sei unmöglich ohne die Vorstellung des Unbedingten; wenn darum die Frage nach Grund und Ursache erwacht, so sei ebendamit das religiöse Bewußtsein erwacht; jene Frage sei nur Folge des Erwachens des religiösen Bewußtseins.**) Das heißt aber: den Knoten zerhauen statt zu lösen. In der Frage, um die es sich handelt, ist man damit um keinen Schritt weiter gekommen. Wenn wir nach dem Gesetze des Grundes von Ursache zur Ursache immer weiter getrieben werden, so liegt dem allerdings die Idee einer nicht mehr bedingten Ursache zu Grunde, aber nur als ein Ziel, dem die Denkbewegung zustrebt. Ob diese das Ziel erreicht und das Unbedingte als reell existirend erkennt, ist dann noch die Frage. Darum aber handelt es sich gerade. Die rein subjective Idee des Unbedingten, die streng genommen nichts Weiteres bedeutet als die Norm, die unserm Denken gebietet, von Bedingung zu Bedingung weiter zu gehen, oder als das Causalitätsgesetz selbst, genügt dem religiösen Bewußtsein nicht. Nur als etwas Reelles ist das Unbedingte Gegenstand des religiösen Glaubens.

Bei all' dieser Unfähigkeit des Denkens, zum Unendlichen durch Schlußfolgerung vom Endlichen aus zu gelangen, ist jedoch das Verhältniß unseres Erkennens zur Religion durchaus kein schlechthin nega-

*) Trendelenburg, logische Untersuchungen, Bd. II., S. 425.

**) Ulrici, a. a. O., S. 605 f.

tives. Dasselbe kann sich einmal bei den bedingten und endlichen Ursachen nicht beruhigen, sondern fordert kategorisch die Auffindung des Unbedingten. Unmöglich kann der regressus in infinitum genügen, den in neuerer Zeit auch Schopenhauer für die einzig richtige Consequenz des Causalitätsgesetzes erklärt, der sagt: „eine erste Ursache ist gerade und genau so undenkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm.“*) Dagegen hat schon Leibnitz darauf hingewiesen, daß man durch den regressus in infinitum bei den ungenügenden Gründen stehen bleibt, also das Causalitätsgesetz selbst verletzt.**) In der That ist dieß nur eine Ausflucht der Verzweiflung, bei der sich ein strenges Denken niemals beruhigen kann, wie auch Schopenhauer selbst dabei nicht stehen bleibt, sondern im Widerspruch mit seiner eben angeführten Behauptung durch einen wissenschaftlichen Gewaltstreich den Willen zum Absoluten erhebt.

Eine ebenso wenig beruhigende Resignation ist es, wenn Spinoza und Hegel die Reihe der Ursachen durch den Begriff der Substanz oder des allein wahrhaften Seins abschließen, indem sie die einzelnen Erscheinungen nur für endliche Vorgänge am allgemeinen Sein erklären. Mit diesem willkürlichen Abschlusse wird über das Causalitätsgesetz vollständig hinweggegangen. Aber einmal ist es nicht gestattet, ein unserm Denken immanentes Gesetz aufzugeben, denn damit wird das Denken selbst aufgehoben. Zweitens schwebt sowohl die absolute Substanz Spinoza's als auch das absolute Sein Hegel's in der Luft, und hat keiner von diesen beiden Philosophen den Beweis geführt, daß wir gerade diese Abstracta anzunehmen gezwungen sind.

Wollen wir also unserm Denken nicht selbst Halt gebieten in einer Bewegung, die seine eigene Natur fordert, so sind wir auf die Erkenntniß des Unbedingten oder Absoluten angewiesen. Wenn wir dieses aber nicht durch Schlußfolgerung vom Bedingten aus erreichen können, so gibt es keinen andern Weg als den der Wahrnehmung und Erfahrung, auf den wir ja schon in der Erkenntniß der bedingten Ursachen gewiesen sind. Und es läßt sich erwarten, daß das Göttliche als ein Gegebenes irgendwie sich bietet. Denn

*) Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 38.
**) vgl. Strauß, Glaubenslehre, Bd. I., S. 382.

es wäre doch eine unbegreifliche Organisation unseres Denkvermögens, wenn dasselbe den Widerspruch in sich trüge, auf Erkenntniß des Absoluten angewiesen und doch unfähig zu sein, ein solches jemals zu finden. Finden wir aber das Unendliche als ein Gegebenes vor, was, wie wir später zeigen werden, wirklich der Fall ist, so hat dann unser Erkenntnißvermögen ein entschieden positives Verhältniß zu demselben. Das Absolute ist dann Gegenstand denkender Aneignung und Entwicklung. Dann wird das Problem, welches das Causalitätsgesetz uns vorhält, gelöst, indem die denkende Vernunft, nachdem sie das Göttliche gefunden hat, der ganzen Reihe der endlichen Ursachen und Wirkungen die unendliche, unbedingte Unterlage unterbreitet. Erst wenn das Göttliche überhaupt gefunden ist, wird es auch in den Dingen und Begebenheiten der Außenwelt als deren letzter Grund erkannt.

Es ist also die Behauptung Schenkel's eine völlig unrichtige, das Gebiet der Vernunft sei nur die endliche Welt.*) Es liegt doch auf der Hand, daß dieselbe, wie sie sich nach außen richten, so auch nach innen wenden kann, und daß, wenn sie im Selbstbewußtsein ein Unendliches erkennt, sie es eben ist, welche dasselbe denkend verarbeitet, und zwar nach denselben Denkgesetzen, welche sie beim erkennenden Verarbeiten der endlichen Dinge anwendet. Könnte die Vernunft nicht über das Göttliche nachdenken, woher käme überhaupt religiöses Erkennen?

b. Das Gefühl.

Nach der gewöhnlichsten Anschauung des Volkes, welche die Religion als Sache des Herzens faßt, ist das Gefühl das religiöse Organ, eine Ansicht, welche bekanntlich auch in der Wissenschaft bedeutende Vertretung hat. Das Ergebniß unsrer Untersuchung wird sich gegen diese Ansicht aussprechen müssen. Ebenso aber werden wir die Behauptung verwerfen müssen, daß das Gefühl an sich keine Beziehung zur Religion habe. Beide Meinungen ruhen auf unrichtiger Fassung dessen, was das Gefühl ist. Die Entscheidung der Frage hängt also in erster Linie davon ab, was unter Gefühl zu verstehen ist.

*) Christliche Dogmatik, Bd. I., S. 94.

Die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Gefühls von den andern Erscheinungen unsers Seelenlebens wird gemeiniglich in der Unmittelbarkeit gesehen. So entspricht der gewöhnlichen Ansicht die Definition, welche Burdach in den folgenden Worten vom Gefühle aufstellt: „Das Gefühl überhaupt ist das unmittelbare Innewerden des eigenen Selbst, also dessen, was eigentlich von Anbeginn innen ist.“*) Es ist aber leicht ersichtlich, daß diese Definition unzulänglich ist, indem gerade das Specifische, wodurch sich das Gefühl von andern Fähigkeiten und Aeußerungen unseres Seelenlebens unterscheidet, darin keinen Ausdruck hat. Die Unmittelbarkeit kann nie das charakteristische Merkmal eines besonderen Seelenvermögens sein. Ob die Aeußerungen einer psychischen Kraft unmittelbar auftreten oder an Vermittlungen gewiesen sind, ergibt sich nur als eine Folge aus der Natur derselben. So geht es aus der Natur des Denkens hervor, daß es in seinen ersten Acten an die Vermittlung von Empfindungen und im weiteren Verlaufe an die Vermittlung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen gebunden ist. Das eigenthümliche Wesen des Denkens aber wird dadurch nicht getroffen, daß man es vermittelte Seelenthätigkeit nennt. Was ein psychisches Vermögen ist, läßt sich nur erkennen aus seinen Producten. Wird darauf gesehen, so kann das Eigenthümliche des Gefühles in nichts Anderem gefunden werden, als in der Fähigkeit der Perception von Lust nnd Unlust. Denn in Lust gehoben sein und in Unlust gedrückt sein, das ist es, was wir Fühlen nennen. Das Erregtsein in Lust und Unlust, Wohl und Wehe aber ist in der That so eigenthümlicher Natur, daß es zum Schlusse auf ein besonderes Vermögen nöthigt. Denn es liegt weder im Wesen des Denkens noch im Wesen des Willens, diese Seelenäußerungen hervorzubringen, sondern nur in dem Wesen der Seele selbst.

Ist mit dem Prädicat der Unmittelbarkeit das Specifische des Gefühls nicht angegeben, so liegt in der angeführten Definition auch eine ungehörige Beschränkung bezüglich des Gefühlsinhaltes. Es soll das Gefühl nur das Innewerden des eigenen Selbst sein oder dessen, was von Anbeginn innen ist. Bekanntlich gibt es aber auch Gefühle der äußeren Einwirkungen auf uns. Diese sind

---

*) Blicke ins Leben, Bd. I., S. 81.

nun allerdings auch Perceptionen des eigenen Zustandes der Seele, da sie in der Seele einen Wiederklang finden und nur so zu Gefühlen werden. Insofern ist also jedes Gefühl, auch das Gefühl schmerzlicher Berührung von außen, ein Innewerden unsers Innern, aber eben nicht ein Innewerden dessen, was von Anbeginn innen ist.

Wird nicht in der Perception von Lust und Unlust das Eigenthümliche des Gefühles gesehen, so verschwindet überhaupt jeder Unterschied zwischen ihm und dem Bewußtsein, und man muß so nothwendig dazu kommen, beide zu identificiren, wie dieß Schleiermacher thut, dem das Gefühl gleichbedeutend ist mit unmittelbarem Selbstbewußtsein. Da ihm das Wesentliche des Gefühls in der Unmittelbarkeit besteht, so könnte sich unsere Kritik seiner Lehre vom Gefühl auf das beschränken, was wir vorhin über die Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins oder Gottesgefühls bemerkt haben. Wegen der hervorragenden Bedeutung aber, welche die Schleiermacher'schen Aufstellungen über das Gefühl in der Theologie gewonnen haben, wollen wir seinen Begriff vom Gefühl doch näher ansehen. Er definirt das Gefühl als die Identität des Denkens und Wollens, in der das Denken aufhört und das Wollen anfängt. Im Denken sei das Sein der Dinge in uns gesetzt; im Wollen werde unser Sein in die Dinge gesetzt. Der Nullpunct beider sei unser Sein als setzend, und dieses unmittelbare Selbstbewußtsein sei das Gefühl.*) Wer aus dieser höchst abstracten Definition über das Wesen des Gefühls klar zu werden vermöchte, dem müßten wir unsere volle Bewunderung zollen. Wer nichts vom Gefühl weiß, erfährt dadurch nichts von seinem Wesen, und wer aus seiner Erfahrung das Gefühl kennt, ist in seiner Kenntniß um keinen Schritt weiter gekommen. Es ist aber diese Definition nicht nur zu abstract; sie ist auch unrichtig und sich selbst widersprechend. Streng genommen sollte nach ihr das Gefühl als etwas rein Negatives gefaßt sein, denn wenn es als Identität des Denkens und Wollens oder als der Nullpunct beider bezeichnet wird, so ist damit nur gesagt, daß es weder Denken noch Wollen ist. Unter Identität von Denken und Wollen oder gar dem Nullpunct beider sich etwas Positives vorzustellen, ist rein unmöglich. Denken

*) Vgl. Volkmann, Grundriß der Psychologie, S. 304, Anm.

und Wollen treten als so völlig verschiedene Seelenäußerungen auseinander, daß sie nicht in einer dritten Erscheinungsform des Seelenlebens sich vereinigen, sondern nur in dem Wesen der Seele selbst ihre Einheit haben. Ueber den negativen Begriff aber hinauszugehen, nöthigt die Erfahrung, in der sich das Gefühl als etwas entschieden Positives kund gibt. Will man nun von dem Nullpunct aus, um das Wesen des Gefühles richtig zu treffen, zu einer positiven Fassung übergehen, so kommt man nothwendig in einen Widerspruch mit der ersten Bestimmung, indem man sich entweder zum Denken oder zum Wollen neigen muß, wie denn Schleiermacher das Gefühl der Erkenntnißseite zuweist, indem er es mit dem Selbstbewußtsein identificirt. Dazu hat man aber nicht das mindeste Recht. Durch diese Identificirung hört das Gefühl überhaupt auf, etwas Specifisches zu sein. In unserm Bewußtsein aber gibt es sich entschieden als etwas Gesondertes kund. Drängen sich unsere Gefühle auch in das Selbstbewußtsein ein, so sind sie doch von diesem wesentlich geschieden. Es weiß ein Jeder, daß es auch unbewußte Gefühle gibt, wie z. B. das früheste Kindesalter ohne Selbstbewußtsein ist, gewiß aber nicht ohne Gefühl. Es ist darum selbst Schleiermacher nicht gelungen, die Identificirung von Gefühl und Selbstbewußtsein streng durchzuführen. Er gibt selbst zu, daß das Gefühl auch bewußtlose Zustände in sich begreife. Davon aber, meint er, müsse für die wissenschaftliche Sprache abstrahirt werden, für diese bedürfe es genauerer Bestimmung, und diese erhalte das Gefühl durch die nähere Bezeichnung: Selbstbewußtsein.*) Allein worin liegt die Berechtigung zu dieser Abstraction, und wie kann das Selbstbewußtsein die nähere Bestimmung des Gefühles sein? Das nachzuweisen, hat Schleiermacher unterlassen, weil es unmöglich ist. Wenn das Gefühl bewußtlose Zustände in sich begreift, so ist es eben dadurch vom Bewußtsein wesentlich verschieden. Das Selbstbewußtsein kann da als nähere Bestimmung nur für einzelne Gefühle gebraucht werden, die zu bewußten geworden sind und sich eben dadurch von den noch unbewußten unterscheiden. Ebenso wie Schleiermacher hier in das Gefühl eine Bestimmung aufnimmt, die nach ausdrücklichem Zugeständniß nicht zu seinem Wesen gehört, so gebraucht er dann auch von dem mit dem Gefühle für

*) Der christliche Glaube, Bd. I., §. 3, 2.

identisch gehaltenen unmittelbaren Selbstbewußtsein Bezeichnungen, die mit Bewußtsein nichts zu thun haben. So sind es, wenn das Gefühl als Bewegtwerden oder als Empfänglichkeit, also als Passivität bezeichnet wird, wenn der Gegensatz von Lust und Unlust die allgemeine Form des Selbstbewußtseins genannt wird, Bestimmungen, welche das Bewußtsein nichts angehen, wodurch aber Schleiermacher noch mit der andern Erklärung, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein oder Gefühl unser Sein als setzend sei, in Widerspruch geräth.*)

Kein Wunder, daß solchen unsichern und unrichtigen Erklärungen gegenüber die Hegel'sche Schule mit der Behauptung auftrat, das Gefühl sei nur die unterste Stufe des Geistes, in welcher der Geist in der „an sich vernünftigen Totalität seiner Existenz ist" oder „der unmittelbare Geist, vergleichbar dem Chaos, das die Welt im wüsten Durcheinander ihrer Elemente enthält und noch des Demiurgos harrt."**) Ja, Hegel behauptet sogar, das Gefühl sei das, was der Mensch mit dem Thiere gemein habe, „die thierische, sinnliche Form."***) Noch weiter geht Schopenhauer, der erklärt, der Begriff, den das Wort Gefühl bezeichnet, habe nur einen negativen Inhalt, nämlich den, „daß etwas, das im Bewußtsein gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstracte Erkenntniß der Vernunft sei."†) Es ist diesen Behauptungen nicht alle Berechtigung abzusprechen. Es liegt aber diese nicht in dem Wesen des Gefühles selbst, sondern in dem, was man daraus macht. Hegel sagt ganz richtig, man berufe sich auf das Gefühl, wenn die Gründe ausgehen.††) Man verbindet allerdings mit dem Worte Gefühl nicht immer einen bestimmten Begriff und faßt oft darunter alles das zusammen, was nicht zum klaren Gedanken geworden ist; alle unbestimmten Anschauungen und unklaren Vorstellungen nennt man nicht selten Gefühle. Wohl mag auch die Herleitung der Religion aus dem Gefühle hauptsächlich darin ihren Grund haben, daß man sich mit verständigem Denken keine Rechenschaft über sie zu geben vermochte. Aus diesem Mißbrauche, den man mit dem Worte

*) Vgl. a. a. O., §. 3, 3. §. 62, 1.
**) Volkmann, a. a. O., S. 304.
***) Religionsphilosophie, Bd. I., S. 74.
†) Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I., S. 58.
††) Ebendaselbst.

Gefühl treibt, kann aber, wenn man nicht ganz oberflächlich zu Werke gehen will, doch unmöglich geschlossen werden, das Gefühl sei nur ein negativer Begriff. Verbindet man mit dem Ausdruck Gefühl den richtigen Begriff, so hat derselbe einen entschieden positiven Inhalt. Als die richtige Fassung des Begriffes Gefühl hat sich uns schon die Fähigkeit, in Lust und Unlust afficirt zu werden, ergeben. Denn diese kann weder aus dem Erkennen noch aus dem Wollen abgeleitet werden. In der That verbindet man mit dem Ausdruck Gefühl auch diesen Begriff. Daß man aber damit noch Anderes vermengte, was zum Kreise des Vorstellens oder des Willens gehört, unklare Vorstellungen und nicht zu klarem Bewußtsein gekommene Triebe, das ist ein Irrthum, welcher der Volksanschauung dadurch nahe liegen mußte, weil wir oft Gefühle haben, über die wir nur schwer zur Klarheit kommen, und weil wie alle Vorstellungen und Triebe so auch die verschwommenen Gefühle anregen. Ist diese Verwechselung dem gewöhnlichen Bewußtsein verzeihlich, so hätte sich aber doch die Wissenschaft davon frei halten sollen. Wird nun von dieser Vermischung abgesehen und der Begriff Gefühl in seiner Reinheit belassen, so liegt auf der Hand, daß er positiven Gehalt hat. Niemand wird sagen, die Empfänglichkeit für Wohl und Wehe sei negativ.

Ebenso ist die Behauptung Hegels, das Gefühl gehöre unserer sinnlichen Natur an und sei uns mit dem Thiere gemein, ohne Beweis. Daß das Thier Gefühl hat, ist freilich nicht zu leugnen, ebenso wenig aber, daß es denkt und will. Wie aber das menschliche Denken und Wollen durch eigenthümliche Qualität sich über das thierische erhebt, so ist es auch mit dem menschlichen Fühlen. Und wie das menschliche Denken sich dadurch vor dem thierischen auszeichnet, daß es sich über das Sinnliche zum Geistigen aufschwingt, während das letztere auf die sinnlichen Anschauungen und deren Verbindungen eingeschränkt ist, so ist es auch der eigenthümliche Vorzug des menschlichen Fühlens, daß es auch von geistigen Eindrücken erregt wird. Daß es nicht nur sinnliche Gefühle gibt, ist übrigens etwas so Bekanntes, daß man darüber gar nicht sollte reden müssen.

Auch die realistische Herbart'sche Schule vermag dem Gefühle keine selbständige Stellung neben dem Vorstellen zuzuerkennen. Von der Ansicht ausgehend, daß die Vorstellungen für sich bestehende

Elemente des Seelenlebens seien, die sich gegenseitig hemmen oder erheben, zurückdrängen oder fördern, wird im Unterschiede von dem dadurch bewirkten größeren oder geringeren objectiven Klarheitsgrade ein subjectives Bewußtwerden der Spannung oder Einklemmung einer Vorstellung zwischen andern statuirt, und dieses subjective Bewußtsein der Spannung einer Vorstellung soll das Gefühl sein. Wenn z. B. eine Vorstellung von gewissen Vorstellungen gehoben, von andern zurückgedrängt wird, so entstehe das peinliche Gefühl des Zweifels. Nach dieser Auffassung wird also das Gefühl nicht nur auf der Vorstellung ruhend gedacht, sondern, wie in den schon angeführten Definitionen, mit Bewußtsein identificirt, nur mit dem Unterschiede, daß es nicht als Bewußtsein des Daseins der Vorstellungen, ihrer größeren oder geringeren Energie und Klarheit, sondern als Bewußtsein ihres Verhältnisses zum Vorstellen, des Zustandes der Spannung, in welchem sich die Vorstellung zum Vorstellen befindet, gefaßt wird. Das Bewußtsein von Lust und Unlust wird vom Gefühle selbst unterschieden als dessen Ton.*)

Insofern als das Gefühl hier für ein Innewerden einer Förderung oder Hemmung erklärt wird, haben wir gegen diese Theorie nichts einzuwenden. Wenn aber dasselbe lediglich von den Vorstellungen abhängig gedacht wird, so ist das jedenfalls unrichtig. Es werden allerdings Gefühle durch Vorstellungen erregt, und gewiß erweckt jede Vorstellung ein Gefühl. Oft aber ist das Verhältniß zwischen Vorstellung und Gefühl das gerade umgekehrte. Gefühle sind oft das Ursprüngliche und regen die Vorstellungsthätigkeit erst an, wodurch dann die Gefühle denkend verarbeitet und so objectivirt werden; dadurch eben erringen wir unsere Freiheit von den Gefühlseindrücken. Die zweite Unrichtigkeit besteht darin, daß bei dieser Abhängigkeit der Gefühle von den Vorstellungen, wornach jene nur ein Nebenerfolg des Wirkens der Vorstellungen sind, ein Gefühlsvermögen keine Stelle mehr hat. Wie kann aber die Seele die Fähigkeit besitzen, von den Vorstellungen afficirt zu werden, wenn sie nicht ein Vermögen der Aufnahme der Affectionen hat? Oder, wie Lotze sagt: „Jene Klemme, in der sich eine Vorstellung befindet,

*) Vgl. Herbart, Psychologie als Wissenschaft, Thl. II., §. 103. 104. Volkmann, a. a. O., S. 300—314. Ulrici, Gott und der Mensch, S. 442.

mag ihr selbst, wenn wir sie personificiren, und ihr ein Vermögen des Gefühls schon beilegen, unangenehm sein: warum aber die individuelle Seele sich dieß zu Herzen nimmt und ein Gefühl davon hat, wird dadurch nicht klarer; wir sehen vielmehr recht deutlich, daß man in dem Wesen der Seele eine von ihrer Vorstellungsfähigkeit noch sehr unterschiedene Empfänglichkeit voraussetzen muß, um zu begreifen, warum sie von einer Klemme ihrer Vorstellungen eben ein Gefühl erlange."*) Drittens ist zu verwerfen die Unterscheidung des Gefühls von seinem Ton. Denn wenn das Gefühl als das Bewußtwerden der Spannung der Vorstellungen, der Hemmung und Förderung gefaßt wird, so ist dieß doch dasselbe wie das Bewußtwerden von Lust und Unlust. Förderung ist eben Lust und Hemmung ist Unlust.

Im Verlauf dieser kritischen Bemerkungen hat sich uns der Begriff des Gefühles schon im Allgemeinen festgestellt. Unter Gefühl als dem Vermögen des Fühlens kann nichts Anderes verstanden werden als die Fähigkeit, in Lust und Unlust, Wohl und Wehe afficirt zu werden. Es ist also das Gefühl die receptive Aeußerung unseres Seelenlebens. Im Wollen und Handeln erscheint die Seele rein activ, im Denken, das sowohl ein Heraustreten als ein Insichfassen ist, erscheint sie sowohl activ als receptiv, im Gefühle rein passiv oder receptiv. Diese Receptivität empfindet aber Alles als Wohl oder Wehe. Denn da im Grund unsrer Natur der Trieb der Erhaltung und Förderung unsers Selbst liegt, so äußert sich jeder Eindruck unter der Bestimmtheit des der menschlichen Natur im Ganzen oder dem jeweiligen Zustände des Individuums Entsprechenden oder Widersprechenden, des Fördernden oder Hemmenden, des Angenehmen oder Unangenehmen. Wird der Begriff des Gefühls so gefaßt, so versteht sich von selbst, daß der Umfang des Gefühls nicht auf die sinnliche Seite beschränkt werden darf. So mannigfaltig und reich unser Seelenleben ist, ebenso mannigfaltig sind auch unsere Gefühle. Das Gefühl erstreckt sich auf den ganzen Bereich unseres Lebens; Alles, was uns überhaupt berührt, wird auch gefühlt.

Aus dem Erörterten ergibt sich nun ganz leicht die Stellung,

---

*) Wagner's, physiol. Handwörterbuch, Artikel: Seele und Seelenlehre, III., S. 249.

welche dem Gefühl in der Religion zukommt. Schleiermacher's Ableitung der Religion aus dem Gefühle fällt damit von selbst weg. Da er Gefühl und unmittelbares Selbstbewußtsein für Eines erklärt, so betrifft seine Deduction der Religion Alles das, was wir gegen die Behauptung eines unmittelbaren Gottesbewußtseins gesagt haben. Sieht man aber von Schleiermacher ab und geht man von dem richtigen Begriffe von Gefühl aus, so ist gegen die Ableitung der Religion aus dem Gefühl zu bemerken, daß dasselbe für sich noch keinen Inhalt hat; es muß ihn erst irgendwoher empfangen. Soll endlich, wenn das Gefühl für die Quelle der Religion erklärt wird, dieß so zu verstehen sein, daß eine unmittelbare Berührung Gottes mit dem Menschengeiste sich unmittelbar im Gefühle kund gebe, wornach also das Gefühl nicht aus sich die Religion producirt, sondern ihm der religiöse Inhalt gegeben ist, aber als ein unmittelbarer, so gilt gegen diese Annahme Alles das, was wir gegen die Behauptung eines unmittelbaren Gottesgefühles eingewendet haben, was wir jetzt nicht wiederholen wollen.

Mit ebenso wenig Recht aber kann dem Gefühle jede selbständige Bedeutung für die Religion abgesprochen werden, wie dieß von Schenkel geschieht, der das Gefühl der seelisch-sinnlichen Seite des Menschen zuweist.*) Die Unrichtigkeit dieser Beschränkung hat sich uns schon aus dem Begriffe des Gefühls ergeben. Sie widerspricht aber auch der Erfahrung. Es ist einmal Thatsache, daß wir auch höhere Gefühle haben, und daß auch die Religion gefühlt wird. Woher kämen nun diese höheren Gefühle, wenn das Gefühl nur der sinnlichen Seite angehörte? Schenkel weiß freilich darauf zu antworten: „wenn die Gefühle durch die Vernunft und den Willen geregelt werden, erhalten sie auch an den Eigenschaften des Geistes Antheil, werden sie mit dem Siegel der Vernunft und der Autorität des Willens ausgerüstet." Das ist aber eine Behauptung ohne Beweis. Was hat denn das religiöse Gefühl in allen seinen Bestimmtheiten als Gefühl der Nähe oder der Ferne Gottes, als Gefühl des Gedrücktseins durch das Bewußtsein der Schuld vor Gott oder des Gehobenseins durch Glauben und Hoffen, was hat es mit der sinnlichen Seite des Menschen zu thun? Es ist doch nicht ein in die Sphäre der Vernunft gehobenes sinnliches Gefühl,

*) a. a. O., S. 111 ff.

sondern ebenso selbständig und in seinem eigenthümlichen Charakter für sich bestehend wie das sinnliche Gefühl.

Wie Alles, was uns berührt, ein Gefühl anregt, so muß natürlich auch die Religion gefühlt werden. Ist einmal religiöses Leben vorhanden, so muß jeder Fortschritt in demselben als Förderung und Erhebung, jeder Rückschritt als Mangel, Hemmung und Unlust sich kundgeben.

Für die Entstehung des religiösen Lebens aber muß die Leistung des Gefühles darin bestehen, daß in ihm die religiöse Bedürftigkeit sich als Mangel herausstellt. Beruht die Religion auf einem dem menschlichen Geiste inhärirenden Bedürfnisse, sind wir auf Religion angelegt, so muß sich dieß, solange das religiöse Leben sich noch nicht herausgebildet hat, zunächst in einem Gefühl des Mangels und des Unbehagens kund geben. Thatsächlich finden wir dieses Gefühl des Mißbehagens auch in uns vor. Im Bereiche des Endlichen finden wir nie volle Genüge. Jeder sinnliche Genuß und auch der höchste ästhetische Genuß läßt eine Leere in uns zurück, und wenn wir unsere Befriedigung in der Arbeit suchen und unausgesetzt von der Lösung der einen Aufgabe zur Bewältigung der andern schreiten, so hat dieß neben dem beruhigenden Gefühl der Kräfteanstrengung und der Pflichterfüllung doch auch das peinigende Gefühl der unablässigen Unruhe im Gefolge. Die Bemühungen des Denkens belasten uns, selbst wenn sie mit den erhebendsten Resultaten belohnt werden, mit dem niederdrückenden Gefühl des ziellosen Arbeitens. Mit dem schwersten Gewicht aber drücken auf uns die sittlichen Kämpfe, die, solange nicht die Religion uns Frieden gebracht hat, uns in fortwährender Disharmonie mit uns selber halten. Das sind Thatsachen, die nicht wegzudisputiren sind und die auch die stoische Resignation wohl verdecken, aber nicht entfernen kann. Das Gemeinsame in allen diesen Gefühlserregungen ist das, daß wir im Endlichen nicht finden, was unsere eigenste Natur verlangt, daß wir auf ein Unendliches, Absolutes angewiesen sind. Damit ist freilich nur das Bedürfniß nach einem solchen kundgegeben, dasselbe aber noch nicht gefunden. Das Gefühl hat so dieselbe Beziehung zur Entstehung religiösen Lebens wie das Denken. Wie dieses vermöge des Causalitätsgesetzes uns immer weiter treibt, ohne aus sich selber zum Ziele zu kommen, so weist uns auch das Gefühl durch stete Unruhe zum Unendlichen hin, ohne dieses aus

sich selber gewinnen zu können; es muß ihm gegeben werden. Wie aber das Denken, wenn es das Absolute als realiter gegeben vorfindet, es zum Objecte seiner Thätigkeit macht, so gewinnt dann auch das Gefühl am Absoluten einen Inhalt. Die persönliche Vereinigung mit ihm wird dann zur höchsten Wonne, und jeder Nachlaß des religiösen Lebens wird als Druck und Schmerz empfunden.

c. Der Wille. Das Gewissen.

Schon nach der Analogie der beiden bisher in Betracht gezogenen Seelenvermögen läßt sich erwarten, daß auch das dritte, das Wollen, ein bei der Bildung des religiösen Lebens mitthätiger Factor sein werde. Noch mehr führen dazu die Resultate unserer seitherigen Erörterungen über die religiöse Anlage. Wenn nämlich das religiöse Bewußtsein kein angeborenes noch unmittelbar sich aufdrängendes ist, wenn weder Denken noch Fühlen mit Nothwendigkeit aus sich selber zum Absoluten gelangen, gleichwohl aber das Bedürfniß nach diesem in sich tragen, so kann die Entscheidung nur auf der Seite des Willens liegen. Bei der innigen Wechselwirkung, in welcher die verschiedenen Thätigkeitsweisen des Seelenlebens zu einander stehen, müssen die Bedürfnisse, welche in Denken und Fühlen sich regen, als Impulse auf den Willen wirken, und so kann dieser aus dem Bedürfnisse nach einem Absoluten, das sich im Denken und Fühlen kundgibt, das Motiv entnehmen, zur Annahme des Absoluten sich zu entscheiden, auch wenn dieses nicht als reell existirend gefunden ist. Die Religion würde sich so mittelst eines Sprunges bilden, den der Wille macht, um Denken und Fühlen zur Ruhe zu bringen. Die Festigkeit der Ueberzeugung, welche dem religiösen Bewußtsein eigen ist, müßte ihm aber dann mangeln.

Zu diesen Folgerungen gelangen wir aus den bisher erreichten Resultaten. Weiter aber führt uns die Betrachtung der Antriebe, welche auf unsern Willen wirken. Denn unter diesen, so mannigfaltig und individuell verschieden sie auftreten, finden wir eine allgemeine Norm, der wir das Prädicat des Unbedingten und Unendlichen zutheilen müssen, in dem moralischen Bewußtsein oder dem Gewissen. In ihm haben wir das Absolute, nach dem unsere geistige

Natur verlangt, und wenn vom Gewissen aus die Religion sich bildet, dann hat sie die innere Gewißheit der Ueberzeugung, welche ihr sonst abgehen würde, die sie aber überall hat, wo sie ungeheuchelt und kräftig erscheint.

Der Materialismus leugnet natürlich das Gewissen als ein besonderes, allen Menschen gemeinsames Vermögen der Unterscheidung zwischen Gut und Bös und leitet das, was wir Gewissen nennen, theils von der körperlichen Organisation theils von den Einwirkungen von Gesetz, Sitte und Gewohnheit ab. So sagt Büchner, den wir jetzt wieder, hoffentlich aber zum letzten Male hören müssen: „Eine Menge Dinge, welche die Sitte heute als abscheulich brandmarkt, fand man früher ganz in der Ordnung. Erziehung, Lehre, Beispiel machen uns Tag für Tag mit jenen Vorschriften bekannt und verleiten uns, ein angeborenes Sittengesetz zu glauben, dessen einzelne Bestandtheile sich bei näherer Betrachtung als Paragraphen des Strafgesetzbuches erweisen."*) Er schlägt sich aber selbst durch die unmittelbar darauf folgende Bemerkung: „Dabei besteht aber doch wieder ein sehr großer Unterschied zwischen den Gesetzen des Staates und der Moral, ein noch größerer zwischen den Gesetzen des Staates, der Sitte, der Religion und denen, welche seine eigene Natur und Ueberlegung dem Einzelnen in jedem besonderen Falle vorschreiben. Diese Unterschiede haben in Geschichte und Dichtung von je die größten tragischen Motive abgegeben und werden sie jederzeit abgeben. Der Staat, die Gesellschaft brandmarkt oft etwas als Verbrechen, das man moralisch als eine Großthat ansieht." Woher denn, fragen wir, kommt dieser große Unterschied, der oft zum schneidenden Gegensatz wird, zwischen Gesetz und Sitte auf der einen und Moral auf der andern Seite? Wie kommt es, daß Jemand in sittlichem Streben sich über die vaterländische Religion, gesellschaftliche Sitte und staatliches Gesetz hinwegsetzt und für seine Idee Gut und Leben opfert, und wenn er auch von der Mitwelt verkannt ist, die Nachwelt zollt ihm Bewunderung? Wie ist es zu erklären, daß die den herrschenden Gesetzen und Meinungen widerstrebenden sittlichen Forderungen, mit denen Einer auftritt, die Herzen treffen und daß seine Lehre in das Bewußtsein ganzer Völker übergeht? Die materialistische Richtung gibt uns auf diese

*) Kraft und Stoff, S. 175.

Fragen keine Antwort. Vom materialistischen Standpuncte kann der Grund dieses Gegensatzes nur in einer besonderen körperlichen Organisation des neuen Sittenlehrers gefunden werden.. Diese Erklärung trifft aber abgesehen davon, daß, wie wir längst gesehen haben, von körperlichen Zuständen geistige Erscheinungen niemals in ihrem eigenthümlichen Wesen begriffen werden können, die Thatsache nicht, daß die dem Gesetze und der Sitte widersprechenden moralischen Forderungen nicht auf die Ueberzeugung dessen, der sie geltend macht, beschränkt bleiben, sondern, wenn auch langsam, in weiteren Kreisen sich Geltung verschaffen. Die angeführten Thatsachen fordern nothwendig die Annahme eines sittlichen Bewußtseins als der uns Allen gemeinsamen Norm unserer Willensbestimmung. Und es ist dieß nicht als eine bloße Hypothese anzusehen, deren wir uns zur Erklärung der Thatsachen bedienen; das unmittelbare Bewußtsein des Sittengesetzes ist selbst ein Factum. Kann doch selbst der, welcher dasselbe leugnet, sich ihm nicht entschlagen, indem er wenigstens an die Handlungsweise Anderer den Maaßstab sittlicher Beurtheilung anlegt. Es gehört in der That die größte Vermessenheit dazu, das Gewissen zu leugnen, von dem wir so wenig als von unserm Selbstbewußtsein uns frei machen können. Beruft man sich dagegen darauf, daß die sittlichen Begriffe in Einzelnen und ganzen Völkern verschieden sind, so ist das kein triftiger Einwand. Denn im Begriff eines Sittengesetzes liegt noch nicht, daß es bis in's Einzelne ausgeführte Gebote enthält. Es kann sich auch auf ganz allgemeine Bestimmungen beschränken. Bei einem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein kann es sich sogar nicht anders verhalten. So gibt denn das Gewissen nur allgemeine Normen und überläßt es dem Denken und Wollen, dieselben auf die Einzelheiten des Lebens anzuwenden und in diesen durchzuführen. Von der Denkkraft und der Denkthätigkeit und davon, ob und mit welcher Energie der Wille die Impulse des Sittengesetzes zu Motiven seines Handelns wählt; davon hängt es ab, in welchem Grade die sittlichen Ideen sich im Menschen entwickeln, in welchem Grade er sittliche Persönlichkeit ist. Das Sittengesetz selber aber ist in Jedem ohne Unterschied vorhanden. Wäre nicht ein gemeinsamer Grund dessen, was recht ist, in Allen, so wäre es ja unmöglich, die Menschen von sittlichen Irrthümern und Fehlern zu überzeugen, die sittlichen Begriffe zu ändern und zu läutern.

Die religiöse Bedeutung des Gewissens ist in neuerer Zeit vielfach gewürdigt worden.*) Wir schließen uns denen an, welche das Gewissen für das religiöse Centralorgan erklären, müssen uns aber bestimmt gegen die Auffassung aussprechen, welche meistens von der Gewissenstheologie geltend gemacht wird, wornach dasselbe in dem Sinne als das religiöse Organ betrachtet wird, daß ein Gottesbewußtsein unmittelbar in ihm gegeben sei. Am entschiedensten wird diese Ansicht von Schenkel vertreten, dessen Theorie wir darum jetzt besprechen müssen. Er sagt:**) „Gott ist uns im Gewissen unmittelbar gegeben. Der Mensch hat Gott ursprünglich im Gewissen. Im Gewissen werden wir uns Gottes nicht in der Form einer logischen Schlußfolgerung oder eines ästhetischen Ideals, sondern als positiv real d. h. in unserm Geistesleben persönlich gegenwärtigen und sich als gegenwärtig bezeugenden absoluten Geistes bewußt, welchen wir als die absolute Persönlichkeit von unserm eigenen Personleben scharf und bestimmt unterscheiden." Ja, die religiöse Thätigkeit heißt bei ihm die Grundthätigkeit des Gewissens. „In ihr, heißt es weiter, wird der Mensch Gottes am ursprünglichsten und unmittelbarsten bewußt. Als ein um so beklagenswertherer Mangel muß es bezeichnet werden, daß gerade diese Seite der Gewissensthätigkeit philosophischer- wie theologischerseits bisher beinahe gänzlich übersehen worden ist." Die ethische Thätigkeit des Gewissens resultirt nach Schenkel erst aus der religiösen; sie rührt nämlich daher, daß das Gewissen, wie es uns die Gemeinschaft mit Gott, die Religion, bezeugt, so auch umgekehrt ein Bewußtsein gestörter Gemeinschaft mit Gott oder des Religionsmangels ist. Indem es diesen als etwas Abnormes, Nichtseinsollendes mit wehethuender und unzufriedenmachender Wirkung uns bezeugt, drückt es ein „Bedürfniß des menschlichen Geistes nach der fehlenden und doch seinsollenden Gottesgemeinschaft aus. Insofern wir diejenige Thätigkeit des

*) Besonders von Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, und Umriß der biblischen Seelenlehre. Ihm folgt Auberlen, die göttliche Offenbarung, II. Bd.: Die Lehre vom Menschen als religiösem Wesen. Schenkel erbaut auf dem Standpuncte des Gewissens die ganze christliche Dogmatik. Außerdem gibt es schon eine sehr reiche Literatur über diesen Gegenstand.

**) a. a. O., S. 138, 142—144.

menschlichen Geistes, welche, von einem Mangel an Uebereinstimmung mit dem Sein Gottes in uns ausgehend, auf Wiederherstellung dieses Mangels gerichtet ist, die ethische nennen, so bezeichnen wir die zweite Gewissensfunction im Unterschiede von der ersten als die ethische." So nennt er denn das Gewissen „die Synthese des ethischen und religiösen Factors". Gesetzesbewußtsein bringt also nach Schenkel das Gewissen nur hervor, indem es bei gestörter Gemeinschaft mit Gott die Herstellung derselben fordert. Sowohl die religiöse als die ethische Function des Gewissens, sowohl seine wohlthuende als seine wehethuende Wirkung stammen aus dem Gottesbewußtsein, und indem das Gesetzesbewußtsein nur aus Religions*mangel* entsteht, ist es mit der unzufriedenmachenden Wirkung des Gewissens nothwendig verbunden.

Es ist mit Recht anerkannt worden, z. B. von Auberlen,*) daß Schenkel mit seinem Gewissensstandpunct einen wesentlichen Fortschritt über den Schleiermacher'schen Gefühlsstandpunct gemacht hat, daß er das Religiöse und Ethische als in wesentlichem Zusammenhang stehend nachzuweisen versucht hat. Aber nicht minder berechtigt ist, daß Auberlen im Weitern die Schenkel'sche Auffassung des Gewissens verwirft. Unrichtig zwar ist es, wenn Auberlen der Schenkel'schen Zusammenstellung von Glaubensbewußtsein und Gesetzesbewußtsein mit Berufung auf die Schrifstellen Gal. 3, 23—25. und Röm. 4, 13. 14. entgegenhält, daß Glaube und Gesetz nicht Momente Eines Begriffes sein können. Denn in diesen beiden Stellen ist nicht vom Glauben im *allgemeinsten Sinne* die Rede, wie er unmittelbar im Gewissen gegeben sein soll, und so auch nicht von einem *unmittelbaren* Gesetzesbewußtsein, sondern vom specifisch *christlichen* Glauben und vom *positiven* Gesetze. Bei der Schenkel'schen Gewissensconstruction kann aber Beides nur im allgemeinsten Sinne gemeint sein, wie ja Glaube und Gesetz noch ohne Offenbarung sich finden. Auberlen behauptet nun freilich, Schenkel fasse den Glauben im „tieferen, volleren Sinne" auf und bezieht sich zum Beweis hiefür auf folgende Stelle: „Im Glauben werden wir uns der persönlichen Gemeinschaft Gottes bewußt; der Glaube ist die Quelle, aus welcher

*) a. a. O., S. 35 f. Vgl. auch *Hofmann*, die Lehre vom Gewissen, Leipzig 1866, S. 103 f.

die Kraft des religiösen Geistes, der innere Friede fließt"; ferner darauf, daß Schenkel von der Freude spricht „über den erfahrenen Genuß der persönlichen Gottesgemeinschaft, von der wohlthuenden und zufriedenstellenden Wirkung des Gewissens, welche die religiöse Thätigkeit desselben im specifischen und wesentlichen Sinn des Wortes ist". Hierin liegt jedoch noch keine Andeutung, daß Glaube und Gesetz in einem Sinne gemeint seien, in welchem sie im neuen Testamente einander entgegengesetzt werden. Es sind diese Sätze vielmehr ganz richtige und nothwendige Consequenzen, wenn man einmal ein Glaubensbewußtsein im Gewissen sucht. Jeder Glaube, auch der auf der untersten Stufe, jedes Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott hat ein Gefühl der Befriedigung und der Freude zur Folge.

Der Grundfehler der Schenkel'schen Gewissenstheorie ist, daß construirt wird, während sich hier nur das Gegebene analysiren läßt. Dadurch wird dann das in das Gewissen hineinconstruirt, was der dogmatische Zweck, dem es dienen soll, fordert, so das Gottesbewußtsein. Daraus fließen dann alle anderen Unrichtigkeiten. Wird einmal das Gewissen als Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott aufgefaßt, so muß die Frage entstehen: wie ist es damit zu vereinigen, daß dasselbe factisch als Bewußtsein eines Gesetzes, nicht einer Gemeinschaft mit Gott sich kund gibt? Diese Vereinigung kann natürlich nur auf dem Wege hergestellt werden, daß man das Gesetzesbewußtsein aus dem Gottesbewußtsein als dem ursprünglichen Gewissensinhalt erst ableitet, was bei Schenkel so geschieht, daß das Gesetzesbewußtsein aus der Entfremdung von der persönlichen Gemeinschaft mit Gott erklärt wird. Aus dieser Ableitung kommt es dann weiter, daß Unvereinbares zusammengestellt und gesagt wird: „das Gottesbewußtsein ist im Gewissen gegeben sowohl als das Bewußtsein von einem Sein Gottes in uns als von einem Nichtsein unser in Gott"; und ferner: „werden wir uns Gottes im Glauben bewußt, insofern wir uns seiner persönlichen Gemeinschaft bewußt werden, so werden wir uns dagegen seiner im Gesetze bewußt, insofern wir uns der Entfremdung von seiner persönlichen Gemeinschaft bewußt werden". Dagegen fragt Auberlen mit Recht: „ob denn der Mensch zugleich in Gemeinschaft mit Gott stehen und nicht stehen, ob das Gewissen diese zwei einander widersprechenden Dinge bezeugen kann". Aller-

dings kann eine Bezeugung von Entgegengesetztem im Gewissen sich finden, und in der That bezeugt es uns sowohl ob wir recht gehandelt haben als ob wir unrecht gehandelt haben. Beides aber kann nicht in Einem Momente im Gewissen vereinigt sein. Ebenso kann es uns auch nicht Bewußtsein der Gemeinschaft und zugleich Bewußtsein der Nichtgemeinschaft sein. Nehmen wir einmal als wahr an, daß das Gewissen Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott sei, so müßte sich allerdings, sowie diese Gemeinschaft eine Störung erlitte, dieß im Gewissen kund geben. Dieß wäre aber dann auch nur auf die Fälle beschränkt, wo der Mensch aus seiner Geistesgemeinschaft mit Gott heraustritt, und sobald das Band wieder geknüpft wäre, so müßte das Gewissen auch wieder aufhören, Bewußtsein der gestörten Gemeinschaft mit Gott zu sein, es wäre dann das Bewußtsein der wiederhergestellten Gottesgemeinschaft. Dagegen Bewußtsein der Gemeinschaft und der Nichtgemeinschaft zugleich in Einem ist undenkbar. Man sieht hier, zu welchen Unrichtigkeiten und Künsteleien es führt, wenn man im Widerspruch mit der thatsächlichen Wahrheit im Gewissen ein Gottesbewußtsein sucht und erst von hier aus das Gesetzesbewußtsein, das factisch im Gewissen vorhanden ist, deduciren will.

Weiter ist, indem Schenkel die ethische Function des Gewissens aus dem Religionsmangel ableitet, sein Begriff des Sittlichen ein ganz absonderlicher und völlig unrichtiger. Vom Gewissen als dem Gesetzesbewußtsein heißt es, daß es uns „zur ethischen Thätigkeit antreibt, welche von einem Mangel an Uebereinstimmung mit dem Sein Gottes in uns ausgehend, auf Wiederherstellung dieses Mangels gerichtet ist". Dagegen fragt Auberlen wieder mit Recht: „ist denn nicht die Wiederherstellung des Mangels an Uebereinstimmung mit dem Sein Gottes in uns, die Versöhnung mit Gott, vielmehr Sache der Religion?" Rührt der ethische Factor des Gewissens aus Mangel an Religion her, so muß das Sittliche in dem Maaße abnehmen, als die Religion zunimmt, womit das Sittliche in einen Gegensatz zum Religiösen gestellt wird, während Schenkel Beides gerade als nothwendig verbunden nachweisen will. Ferner wenn der ethische Factor aus dem Religionsmangel entsteht, so ist derselbe nicht ursprünglich wie der religiöse, kann ihm darum nicht coordinirt zur Seite gestellt werden, und anstatt von einer Synthese des ethischen und religiösen Factors sollte dann vielmehr von einem

Werden des religiösen Bewußtseins zum sittlichen die Rede sein. Ganz gegen alle Erfahrung spricht endlich, jedoch im Zusammenhang der Schenkel'schen Deduction sich nothwendig ergebend, die Behauptung, nach der religiösen Seite ruhe im Gewissen Friede und Freude, nach der sittlichen Unzufriedenheit. Das Gewissen bezeugt uns vielmehr sowohl auf dem religiösen als auf dem sittlichen Gebiete, wie wir sein sollen, und findet sich eine Nichtübereinstimmung zwischen unserm Sein und unserm Sollen, so bringt dieß auf beiden Gebieten Unzufriedenheit und Schmerz hervor. Ebenso weckt es auf beiden Gebieten im Falle der Uebereinstimmung des Seins und des Sollens Zufriedenheit, Ruhe, Freude. Aber freilich wenn das Sittliche, wie Schenkel meint, erst aus einem vorhandenen Mangel entsteht, so muß es immer mit dem Gefühle des Schmerzes verbunden sein. Daß es erfahrungsgemäß nicht so ist, das hätte eben Schenkel darauf hinweisen sollen, daß sein Begriff vom Gewissen und seine ganze Erörterung über den Gewissensinhalt verfehlt ist. Kurz, indem Schenkel im Gewissen ein neues Princip der Religion und der Dogmatik aufstellen wollte, hat er dasselbe nicht mehr genommen, wie es ist, sondern es mit einem religiösen Gehalte erfüllt, durch den es als solch neues Princip brauchbar sein sollte.

Es ist an diesem Beispiele deutlich, wie der Begriff des Gewissens alterirt werden muß, wenn man, anstatt denselben aus der empirischen Beobachtung zu erschließen, von dem Satze, das Gewissen sei das eigens für die Religion geschaffene Organ unseres Geistes, ausgeht und von hier aus erst das Wesen des Gewissens bestimmen will. Nur der umgekehrte Gang kann der richtige sein. Was das Gewissen ist, kann nur empirisch aus seiner Erscheinung erkannt werden, und ist auf diese Weise das Wesen des Gewissens bestimmt, so kann dann erst mit Sicherheit die Frage beantwortet werden, ob und inwiefern dasselbe religiöses Organ ist.*)

Jedem Versuche, das Wesen des Gewissens wissenschaftlich zu bestimmen, steht jedoch ein in neuerer Zeit erhobenes gewichtiges Bedenken entgegen. Rothe, der in der ersten Auflage seiner Ethik

*) Selbstverständlich soll damit die Bedeutung der Aufschlüsse der heil. Schrift über das Gewissen nicht verkannt werden; aber hier, in der Grundlegung der Apologetik, muß von aller Offenbarung noch abgesehen werden.

das Gewissen als religiösen Trieb gefaßt hatte, erklärt dasselbe in der zweiten Auflage für einen wissenschaftlich unanwendbaren Terminus.*) „Für die Wissenschaft ist ein Terminus nur dann brauchbar, wenn er einen genau bestimmten logischen Gehalt, also einen klaren und deutlichen Begriff bezeichnet. Dieß muß nun aber unserm Terminus ohne Zweifel abgesprochen werden. Der Sprachgebrauch ist hinsichtlich desselben ein so ungeheuer chaotischer und vager, daß er von der Wissenschaft nur unter der Bedingung beibehalten werden könnte, daß es ihr gestattet werde, seinen Gebrauch auf einen bestimmt abgegrenzten Theil des weitschichtigen Gehalts, der nach jetziger Redeweise unter ihm zusammengerafft wird, zu beschränken. Allein wie sollte diese Abgrenzung bewerkstelligt werden? Ohne Willkür ließe sie sich nur in der Art zur Ausführung bringen, daß man den Terminus „Gewissen" zur Bezeichnung derjenigen psychologischen Thatsachen reservirte, die unzweifelhaft unter keinen von den andern Ausdrücken gebracht werden könnten, die als mit ihm synonym gebraucht werden. Solche gibt es nun aber gar nicht."

Dieser Einwand, den Rothe zunächst nur macht, um es zu rechtfertigen, daß er den Terminus „Gewissen" in der zweiten Auflage seines Werkes vermeidet, trifft vor Allem den von ihm in der ersten Auflage gegebenen Begriff des Gewissens. Denn als „religiöser Trieb" gefaßt hat das Gewissen allerdings keinen bestimmt abgegrenzten Inhalt. Es ist dieser Begriff sowohl zu eng als zu weit. Zu eng, weil der moralische Gehalt des Gewissens mehr befaßt, als nur den religiösen Trieb; zu weit, weil, wie wir gesehen haben, der religiöse Trieb sich auch in dem Causalitätsgesetze der Vernunft und in der Ungenüge des Gefühles geltend macht. Ferner ist nicht zu bestreiten, daß überhaupt im Rothe'schen System sich kein bestimmter Platz für das Gewissen finden will. Neben moralischem und religiösem Gefühl, Sinn, Trieb und Kraft kann das Gewissen nicht als ein besonderes Vermögen angesehen werden, und so hat Rothe Recht, wenn er sagt: „die populäre Vorstellung faßt eben unter dem Namen „das Gewissen" die gesammte moralische Natur des Menschen sammt allen ihren besonderen Erscheinungsweisen unterschiedslos zusammen, — alles dasjenige, was

*) Theologische Ethik, 2. Aufl., Bd. II., S. 21 ff.

wir in die acht Begriffe zerlegt haben: moralisches Gefühl, moralischer Sinn, moralischer Trieb und moraliche Kraft, und: religiöses Gefühl, religiöser Sinn, religiöser Trieb und religiöse Kraft (göttliche Mitthätigkeit), höchstens etwa mit Ausschluß der moralischen und religiösen Kraft. (Ueber dieß alles hinaus gibt es nicht etwa noch ein besonderes Gewissen.)"*) — Wenn, wie nach dem Rothe'schen System, sich die gesammte Lebensthätigkeit als Empfindung und Sinn, Trieb und Kraft äußert und für diese vier Factoren kein anderer gemeinsamer Grund sich findet als eben das Leben selbst, so kann allerdings vom Gewissen als etwas Besonderem nicht die Rede sein. Geht man dagegen nicht von jener Prämisse aus, so kann man sehr wohl dem Gewissen eine eigene Stellung vindiciren, freilich nicht neben dem moralischen Gefühl, Sinn u. s. w., sondern in diesen als deren Grund und Gehalt. Auf unserm Standpuncte aber kann es sich nur darum handeln, ob das Gewissen sich in unserer Erfahrung als etwas Eigenthümliches, für sich Bestehendes kund gibt, und diese Frage muß entschieden bejaht werden. Wir nehmen das Gewissen wahr als ein unser inneres und äußeres Leben normirendes, von allen anderen Lebensäußerungen bestimmt unterschiedenes Gesetz, das, wie überhaupt das ganze menschliche Seelenleben, nach den drei Grundrichtungen: Denken, Fühlen und Wollen sich äußert. Der Einwand Rothe's hat ferner seine Geltung gegenüber den wissenschaftlichen Bestimmungen des Gewissens, die gemeiniglich der Bestimmtheit und Klarheit entbehren, nicht aber gegenüber dem populären Sprachgebrauch. Ueber diesen sagt vielmehr Heman ganz richtig: „Die beklagte Verwirrung dürfte sich jedoch füglich nur von dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch behaupten lassen. Denn die vox populi gibt dem unbefangenen Auge bei solchen Grundbegriffen eine fast verehrungswürdige Klarheit und Stätigkeit zu erkennen."**) Die gewöhnliche Redeweise spricht allerdings, wie sie überhaupt mehr die Erscheinungsformen als das Wesen der Dinge trifft, vom Gewissen bald als Gefühl, bald als Bewußtsein, bald als Antrieb. Sie trifft aber damit doch nach ihrer Art das Wesen des Gewissens, indem sie eben sämmtliche Erscheinungsweisen desselben umfaßt, und die

*) a. a. O., S. 22—24.

**) Aphorismen über das Gewissen als Quelle des Gottesbewußtseins, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1866, Heft 3., S. 488.

Sache der Wissenschaft ist es, aus diesen der Volksanschauung zugänglichen Erscheinungen den Begriff des Gewissens zu gewinnen.

So schwer dürfte es nicht sein, aus den Erscheinungsformen des Gewissens dessen Wesen zu erfassen, da jene der Beobachtung sich aufdrängen und von allem andern Inhalt unseres Bewußtseins sich scharf scheiden. Gehen wir vom Thatsächlichen aus. In jedem Falle, wo wir eine Willensentscheidung zu treffen haben, tritt aus unserm Innern mit der Macht unbedingter Autorität die Forderung an uns, nach welcher Seite hin wir unsern Willen zu bestimmen haben.*) Sind wir im Begriffe eine Handlung zu vollführen, so tritt diese Forderung in zwiefacher Form auf, entweder unsere Absicht billigend und zu deren Ausführung uns antreibend oder mißbilligend und von der That uns zurückhaltend. Diese Forderung begnügt sich nicht, nur unsern Handlungen die Norm vorzuhalten; dieselbe Norm wendet sie an auf unsere Motive und umfaßt so unser gesammtes sittliches Verhalten. Trotz der unbedingten Autorität, mit welcher sie auftritt, hat sie doch nicht die Geltung eines Naturgesetzes, dem wir unbedingt Folge leisten müssen; die Form ihres Gebotes ist die des Sollens. Sie nimmt unwillkürlich unsern Willen in Anspruch, aber nur als einen freien. Sie tritt als unbedingte Verpflichtung auf, der wir uns nicht entziehen können, und bleibt, wenn wir sie zu verdrängen suchen, doch auf ihrem Platze stehen. Auch wenn wir derselben nicht Folge leisten, können wir ihr unsern Beifall doch nicht versagen, wir erkennen in ihr gerade das unserm Wesen als Menschen Entsprechende, mit dessen Negirung wir unsere eigenthümliche Würde aufgeben. Eben darum beruht dieß Gebieterische der Forderung nicht in der Rücksicht auf etwaige vortheilhafte oder nachtheilige Folgen der Handlungen, sondern sie hat ihren Werth als unbedingten in sich selbst.

Was wir vor der Handlung als Forderung wahrnehmen, empfinden wir nach derselben als Gericht und Urtheil, ob und inwieweit wir der Verpflichtung nachgekommen sind oder nicht. Ist das Ergebniß des Urtheils dieses, daß wir hinter der Verpflichtung zurückgeblieben sind, so wird das Gefühl der Schuld erregt, und da das Soll, gegen das wir gefehlt haben, mit unserm Wesen, unsrer Idee harmonirend sich kund gegeben hat, wir also gegen

*) Vgl. Hofmann, a. a. O., S. 79, 106 ff. 126 ff. 133 ff.

unser eigenes Selbst gehandelt haben, so entsteht das Gefühl der Disharmonie mit uns selbst, der innere Unfriede. Da jede Lebensförderung als Wohlsein, jede Lebenshemmung als Schmerz empfunden wird, so erregt das Handeln gegen die Forderungen, welche die höchste Idee unsers Lebens und unsere Würde ausdrücken, auch den empfindlichsten Schmerz. Mit dem Schuldbewußtsein ist darum die bitterste Qual verbunden, die jede andere Freude verdirbt. Umgekehrt verschafft uns die dem innern Gebote entsprechende Handlungsweise das Gefühl der Harmonie mit uns selbst und den höchsten Genuß. Dieses Selbstgericht betrifft aber nicht nur die einzelnen Handlungen und einzelnen Motive, sondern die ganze persönliche Richtung und Herzensstellung des Menschen.*)

Alle diese verschiedenen Regungen faßt man unter dem gemeinsamen Namen Gewissen zusammen. Soll dessen Wesenheit bestimmt werden, so kann dieß darum nur so geschehen, daß man das diesen empirischen Erscheinungsformen zu Grunde liegende Allgemeine ins Auge faßt.**) Sehen wir vom Inhalt der Gewissensaussagen noch ab, so ergibt sich als das Gemeinsame der Gewissenserscheinungen, daß in ihnen eine Macht sich offenbart, die in uns und dennoch über uns ist. Wir können die Aeußerungen des Gewissens nicht willkürlich hervorrufen oder zurückdrängen, wir werden ohne und gegen unsern Willen von ihnen er-

*) Vgl. Harleß, christliche Ethik, 6. Aufl., S. 88.

**) Von der etymologischen Erklärung sehen wir ab. Die Etymologie gibt uns keinen Aufschluß über das Wesen des Gewissens. Weder das griechische Wort συνειδός oder συνείδησις, noch das lateinische conscientia werden lediglich in der speciellen Bedeutung von Gewissen gebraucht; sie kommen in der doppelten Bedeutung vor, von Bewußtsein im Allgemeinen und Gewissen insbesondere. Auch das deutsche Wort Gewissen hat anfänglich sowohl den allgemeinen als den speciellen Sinn. Ausschließlich in der ethischen Bedeutung erscheint das Wort erst seit der Reformation. Etymologisch gerechtfertigt ist weder die Deutung, das Gewissen sei „Mitwissen mit Gott kraft dessen Einwohnung in den vernünftigen Geschöpfen", wie Wuttke in seinem Handbuch der christlichen Sittenlehre, 2. Aufl., Bd. I., S. 380 erklärt, noch wie schon oft gesagt wurde, es bezeichne „das Gewisseste von Allem". Gerade das Specifische, wodurch sich das Gewissen von allem andern Bewußtsein unterscheidet, liegt im Worte selbst nicht. Wie es mit vielen anderen Ausdrücken geschah, so ist auch dem Worte Gewissen erst im Laufe der Zeit eine specielle, im Worte selbst nicht liegende Bedeutung beigelegt worden, und dann gerade dieser Sinn der gebräuchliche geworden. Vgl. Hofmann, a. a. O., S. 75 ff.

griffen. Ob das Gewissen fordert oder richtet, ob es uns zustimmt oder widerspricht, immer drücken seine Aussagen nicht Meinungen, Zustände, Willensentscheidungen u. s. f. unseres individuellen Ich aus, sondern sie stehen über diesem, und dieses muß unter sie sich beugen und kann seine Zustimmung ihnen nicht versagen, wenn es sie auch nicht befolgt. Gänzlich verkehrt ist hiernach die Meinung, das Gewissen falle mit unserm empirischen Ich und seinen Vorstellungen und Begehrungen zusammen, wie diese Meinung z. B. von Spieß vertreten ist.*) Diese Ansicht widerspricht auf das Grellste dem Thatsächlichen, wie dieß Harleß sehr gut in folgenden Worten ausführt:**) „Die Behauptung, daß sich das Gewissen dem jedesmaligen empirischen Ich conformirt, schlägt allen Thatsachen, von deren Empirie aus wir dazu kommen, von einem Gewissen zu reden, in das Gesicht. Daß das Gewissen nicht mit dem jedesmaligen empirischen Ich übereinstimmt, sondern am häufigsten den menschlichen Gedanken und Neigungen als Widerpart in den Weg tritt, das ist das Frappante des von uns Gewissen genannten Bewußtseins.... Ist das jedesmalige empirische Ich mein eigentliches Wesen, und ist das Gewissen das Bewußtsein, welches mit meinem jedesmaligen empirischen Ich übereinstimmt: wie kommt denn das Gewissen dazu, etwas zur Herrschaft gelangen zu lassen, was nicht mit meinem empirischen Ich übereinstimmt? Wie vollends kommt es dazu, mich noch hinterdrein zu strafen?"

Damit ist auch die Unrichtigkeit der Ansicht, daß das Gewissen nichts Besonderes sei, sondern nur durch zusammenwirkende Thätigkeit verschiedener Geistesvermögen zu Stande komme, dargethan. Diese Erklärung vom Gewissen gibt Güder.***) Er be-

---

*) Physiologie des Nervensystems, S. 346.

**) a. a. O., S. 68 f.

***) Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift, Theologische Studien und Kritiken, 1857, Heft 2., S. 245 – 296. An Güder schließt sich Gaß an in der Schrift: Die Lehre vom Gewissen, ein Beitrag zur Ethik, 1869. Er erklärt S. 97: „Was uns in ihm (dem Gewissen) entgegentritt, ist kein Seiendes oder Facultatives, weder eine bloße Bereitschaft, noch ein nacktes Gesetz, sondern wir kennen es nur als eine Thätigkeit, welche aus dem Schooße des Bewußtseins auftaucht und im lebendigsten Verkehr mit dem ganzen Personleben Consistenz und Dauer gewinnt." Ferner S. 99: „Soviel darf mit Zuversicht gesagt werden, daß dieß Eigenthümliche des Gewissens nicht unter den Begriff eines Organs oder Vermögens, welches

hauptet: „Das Gewissen ist kein irgendwie selbständiges Vermögen des menschlichen Geistes; es kann ihm überhaupt keine besondere, für sich seiende Existenz beigemessen werden; sondern es ist eine Thätigkeit, ein Act des Geistes, welcher durch ein Zusammenwirken der unterschiedlichen Vermögen und Kräfte des Geistes zu Stande kommt, eine durch Concurrenz derselben erzeugte Function. Das Gewissen, dem keine andere Existenz zukommt, als ausschließlich die Existenz des Actes, resultirt aus einer eigenthümlichen Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf die Selbstbestimmung, die Selbstthätigkeit des Ich." Daß aus diesem Zusammenwirken gerade der religiös-sittliche Gehalt des Gewissens sich bilde, wird von

---

andere Vermögen neben sich hat, fallen kann. Wäre es ein solches, so stünde es isolirt und räthselhaft in der Mitte des geistigen Organismus da. Die Realität des Sittlichen würde an eine einzelne Stelle verlegt, während sie im Ganzen anerkannt werden soll. Nein, es ist keine Existenz für sich, sondern ein Thun und Wirken; das Seiende aber, welches dieser Activität zum Grunde liegt, ist die Gesammtanlage des Geisteslebens, ja der Welt und des Universums." „Statt vom Sein zum Wirken überzugehen, gewinnt es das Sein und Dasein erst aus der Reihe der Aeußerungen." S. 101. Diese Einwendungen heben sich bei unsrer Erklärung des Gewissens von selbst. Sie sind berechtigt gegenüber den unklaren, abstracten, in der Luft schwebenden Erklärungen des Gewissens, wie man sie häufig findet, die so in's Allgemeine hin dasselbe als das sittliche oder religiös-sittliche Organ bestimmen. Da muß man freilich fragen: ist denn das Gefühl oder Bewußtsein des Sittlichen ein besonderes Vermögen neben dem sonstigen Gefühl und Bewußtsein? und man wird diese Frage nur mit Nein beantworten können. Ob der Inhalt unseres Gefühls oder unseres Erkennens das Sittliche ist oder irgend etwas Anderes, es ist immer dasselbe Vermögen des Fühlens oder des Erkennens, das sich neben anderen Objecten auch dem Gesetze des Sittlichen zuwendet. Daraus aber, daß das Bewußtsein des Sittlichen kein besonderes Vermögen ist, folgt noch nicht, daß das Gewissen kein Sein hat, sondern nur eine Thätigkeit ist, die sich aus der Gesammtanlage des Menschengeistes ergibt. Diese Erklärung ist so allgemein, daß sie so gut ist wie keine. Worin besteht denn diese Gesammtanlage unseres Geistes, daß sie gerade das hervorbringt, was wir Gewissen nennen? Bei unserer Auffassung des Gewissens verlieren dagegen die Vorbringungen von Gaß ihr Gewicht. Das Gewissen ist nicht ein Vermögen neben andern, sondern es ist das uns immanente Gesetz des Sittlichen, das sowohl im Gefühl als im Bewußtsein sich kund gibt und so den Willen erregt. Ein Organ aber, und zwar das religiöse Centralorgan, kann man dieses geeinigte, mit dem Einen und selben Inhalte des Sittlichen erfüllte Gefühl und Bewußtsein nennen, weil es das lebendige Mittel ist, wodurch das Unendliche sich uns bezeugt.

Güder dadurch erklärt, daß dem Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein wesentlich inhärire und so dieses durch das Selbstbewußtsein mit der Selbstbestimmung sich berühre. Nehmen wir nun an, es sei wirklich das Gottesbewußtsein ein wesentliches Moment des Selbstbewußtseins, so wäre immer noch nicht erklärt, wie aus dem Zusammenwirken des Selbstbewußtseins mit der Selbstbestimmung der eigenthümliche Gehalt der Gewissensaussagen hervorgehen könne. Die Sollicitation des Selbstbewußtseins auf die Selbstbestimmung könnte nur einen einseitig auf Gott bezogenen Inhalt hervorbringen. Die *sittlichen* Forderungen des Gewissens, die sich auf unser Verhalten zur Welt beziehen, werden damit nicht begriffen. Wie wir aber längst gesehen haben, ist es eine dem Thatsächlichen gegenüber unhaltbare Annahme, daß im Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein unmittelbar gegeben sei, und von dieser Erkenntniß aus muß sich die Erklärung Güder's als völlig unrichtig herausstellen. Sämmtliche Geistesvermögen können in ihrem Zusammenwirken nur einen Inhalt produciren, der in den einzelnen schon theilweise vorhanden ist, nicht aber einen solchen, der nicht in ihnen begründet ist. In keinem Geistesvermögen, an und für sich betrachtet, liegt ein sittlicher Gehalt; darum können sie auch in ihrem Zusammenwirken keinen solchen hervorbringen. Nur vom *Gewissen*, durch dessen Einwirken auf sie, kommt ein solcher ihnen zu. Darum muß dem Gewissen auch eine selbständige Existenz zugesprochen werden. Am allerwenigsten aber kann das Zusammenwirken der unterschiedlichen Kräfte des Geistes ein Product zur Folge haben, das *über* ihnen allen, über dem ganzen individuellen Ich mit imperatorischer Gewalt steht. Wegen dieser höchst significanten Eigenthümlichkeit der Gewissenserscheinungen haben wir das Gewissen nicht als ein besonderes Vermögen *neben* den übrigen Kräften des Geistes anzusehen, sondern ihm die Bedeutung eines *über* diesen stehenden Organs zuzuerkennen. Wir haben das Gewissen zu betrachten als *das subjective Innesein des objectiven, unsrer geistigen Natur einorganisirten höheren Gesetzes, das unsrer gesammten Lebensbethätigung, soweit diese auf Selbstbestimmung ruht, die Norm vorhält, welche die Idee unseres moralischen Lebens ausdrückt.*

Indem die Impulse dieses uns immanenten Sittengesetzes unsern Willen in Anspruch nehmen, müssen sie in Gefühl und Be-

wußtsein sich kund machen, daher wir sowohl ein Gefühl als ein Bewußtsein unsers Sollens haben. Es ist darum eine einseitige Auffassung, wenn Ulrici unter Gewissen im Unterschiede von dem Gefühl des Sollens nur das Bewußtsein dessen, was wir zu thun und zu lassen haben, versteht.*) Nur das Gefühl des Seinsollenden sei ein allgemein menschliches, dem Keiner sich entziehen könne; zum Bewußtsein dagegen komme dasselbe bei Manchen nicht, die darum als gewissenlos bezeichnet werden. Zudem greife das Gefühl des Seinsollens über die Sphäre des Gewissens hinaus, das Gewissen sage uns nur, was wir selbst in Beziehung auf Recht oder Unrecht, Gut oder Böse zu thun oder zu lassen haben, das sittliche Gefühl dagegen beziehe sich nicht allein auf unsre eigenen, sondern auch auf die Handlungen und Motive Anderer. Dagegen ist zu bemerken, daß sittliches Gefühl und sittliches Bewußtsein sich nur so unterscheiden wie Gefühl und Bewußtsein überhaupt. Keineswegs aber hat das sittliche Bewußtsein einen andern und geringeren Gehalt als das sittliche Gefühl. Daß wir von dem in uns liegenden Gesetze einen über unser eigenes Leben hinausgehenden Gebrauch machen und daran die Handlungsweise Anderer messen, ergibt sich nothwendig aus der Natur dieses Gesetzes. Da es sich uns kund gibt als die allgemeine ethische Bestimmung des Menschen ausdrückend, so wissen wir eben damit, daß es nicht nur für uns selbst, sondern für Alle gilt. Das macht sich aber nicht nur im Gefühl, sondern auch im Bewußtsein kund; wir empfinden ein Mißfallen und Mißbehagen bei moralisch schlechten Handlungen Anderer, sowie unser Urtheil diese mißbilligt. Es ist ein und dasselbe Gesetz, das sich im Gefühl wie im Bewußtsein wahrnehmbar macht. Wie eben Alles, was auf die Seele wirkt, seien es Einwirkungen von außen oder aus dem Grunde ihres eigenen Wesens kommende Eindrücke, zuerst ein Gefühl erregt, so macht sich das moralische Gesetz auch zunächst fühlbar. Gefühl und Empfindung bilden aber die Bedingung und den elementaren Stoff des Bewußtseins; daher weckt auch das sittliche Gefühl das Wissen um das Sittengesetz. Wie alles bewußte Seelenleben auf dem unbewußten ruht, so gehört auch das Gewissensgesetz der unbewußten Region des Geistes an, macht aber von hier aus in

*) Gott und der Mensch, S. 634 ff.

Gefühl und Bewußtsein sich geltend. Da das Gefühl die passive Seite unsers Seelenlebens ist, so müssen die Gewissensregungen sich dem Gefühle unwillkürlich aufdrängen. Das Gefühl aber drängt sich in das Bewußtsein ein, so auch das sittliche Gefühl; wir könnten ja von einem Gefühl für Recht und Unrecht gar nicht reden, wenn es nicht ein bewußtes wäre. Dieses sich unwillkürlich und nothwendig bildende Wissen um das Gefühl kann sich jedoch nur auf das Allgemeinste und Unbestimmteste desselben beziehen. Genauere Kenntniß des Inhaltes unsrer Gefühle macht sich nur durch eingehende Reflexion. So kommt es denn, daß wohl ein Bewußtsein um Recht und Unrecht im Allgemeinen sich überall findet, ein genaueres Verständniß des Gewissensgesetzes aber und eine richtige Beurtheilung der einzelnen Fälle, wo es zur Anwendung kommen soll, nur da, wo der Mensch seine Verstandesthätigkeit geflissentlich ihm zuwendet. Ebendaher kommt es auch, daß das sittliche Gefühl reicher erscheinen kann als das sittliche Bewußtsein. Es muß überall da reicher sein, wo die Denkthätigkeit es verabsäumt, seinen Inhalt sich klar zu machen. Keineswegs aber ist der Gehalt des sittlichen Gefühles ein anderer als der des sittlichen Bewußtseins.

Welches ist nun der Inhalt dieses Gesetzes? Diese Frage wird von vielen Gewissenstheoretikern gar nicht berührt. Andere, wie Hofmann,*) behaupten, das Gewissen habe keinen Gesetzesinhalt, sondern sei nur ein formaler Maaßstab. „Das heißt", sagt Hofmann, „es ist ein Maaßstab, der nicht unmittelbar in sich offenbart, wie etwas beschaffen sein muß, sondern nur auf einen concreten Fall bezogen sagt, ob dieses recht beschaffen ist. Der Maaßstab hat nicht die Natur eines *νόμος*, der eine Vorschrift enthält für bestimmte Fälle, sondern von ihm erfährt man nur im concreten Falle, ob die Willensentscheidung dem *νόμος* entspricht." Doch wie soll das Gewissen in jedem concreten Falle die Norm unsrer Handlungsweise sein können, wenn es nicht einen allgemeinen auf alle nur möglichen Fälle anwendbaren Gesetzesinhalt enthält? Eine Norm unsrer Handlungen läßt sich ohne einen Inhalt gar nicht denken. Selbst wenn wir das Gewissen nur als formale Norm unsers Handelns fassen, so muß es einen Inhalt

*) a. a. O., S. 84 ff.

haben, nämlich den, der bestimmt, welches die Form unsers Handelns sein soll. Eine Norm, die sich nur auf die Form, auf das Wie unsrer Handlungen bezieht, ist aber nicht möglich. Sowie uns geboten ist, wie unser Thun beschaffen sein soll, ist uns ebendamit gesagt, was wir zu thun haben. Beim Gewissen ist es übrigens Factum, daß es sich auf das Was unsrer Handlungen bezieht. Wenn dasselbe z. B. das Stehlen verbietet, so ist dieß gewiß nicht ein Verbot, welches nur die Form unsres Thuns betrifft. Das Gewissen hat also allerdings einen Gesetzesinhalt.

Freilich ist dieser keine Sammlung einzelner Gebote, in welcher für die einzelnen Fälle schon bestimmt wäre, was zu thun und zu lassen ist. Das Gewissensgesetz hält sich in höchster Allgemeinheit und überläßt die Entwicklung seines allgemeinen Inhalts in einzelne Gebote der Denk- und Willensthätigkeit des Menschen. Daher denn kommt es, daß man für sehr verschiedene Handlungen sich auf das Gewissen beruft. Ebendaher kommt es auch, daß man glaubt, von einem Gewissensinhalt ganz absehen zu müssen. Diese Allgemeinheit muß dem Gewissensgesetze schon seinem Begriffe gemäß zukommen. Ein Gesetz, das eine auf alle Fälle anwendbare, untrügliche Norm gibt, kann sich nicht mit Bestimmungen für die concreten Verhältnisse befassen, weil diese bei der Gesetzgebung niemals bis in's Einzelne können in Rechnung kommen. Es beruht darum in der Allgemeinheit, in der sich das Gewissensgesetz hält, die Vollkommenheit desselben seiner Form nach, wie dieß Hofmann selbst in folgenden Worten sehr gut ausführt:*) „Der Wille im Gesetzgeber ist an sich ein einheitlicher; die Mannigfaltigkeit der Gesetze wird bedingt durch die Beziehung dieses einheitlichen Willens auf die unendliche Mannigfaltigkeit der concreten Verhältnisse. Eben deswegen aber, weil diese Mannigfaltigkeit eine unendliche ist, vermag keine menschliche Gesetzgebung sie zu erschöpfen; ja weil sie kaum einen einzigen concreten Fall auch in seinen individuellsten Beziehungen im Voraus bestimmen kann, vermag sie sich immer nur in einer gewissen generellen Allgemeinheit zu halten, d. h. ihre Gesetze sind Gattungsgesetze, welche nun aber auch die in der Gattung begriffenen individuellen Fälle nur insoweit decken, als die

*) S. 111 f.

Gattungsmerkmale der letzteren reichen, es bleibt in jedem einzelnen Falle noch etwas übrig, was durch das Gesetz nicht normirt ist. Anders ist es mit der Gewissensgesetzgebung. Hier erscheint der einheitliche Wille des Gesetzgebers dem Menschen selbst einorganisirt, und seine Beziehungen zu dem jedesmaligen concreten Falle treten unmittelbar als individuelles Gesetz in das Bewußtsein. Die menschliche Gesetzgebung ist immer nur ein annähernder Ausdruck der wahren Pflicht. Denn die wahre Pflicht wird in jedem einzelnen Falle durch zwei Factoren bestimmt, welche hier nie völlig zu ihrem Rechte kommen. Der eine Factor ist der objective einheitliche Gesammtwille, der andere ist die subjective individuelle Gesammtsituation. Aus der Verhältnißsetzung jenes zu dieser reflectirt das, was in jedem einzelnen Falle Pflicht ist, die also deswegen stets rein persönlicher individueller Natur ist. Ist nun das Gesetz der objective Ausdruck der Pflicht, so ergibt sich, daß die menschliche Gesetzgebung immer an einer doppelten Incongruenz leidet: es reflectirt sich darin weder vollständig der objective einheitliche Gesammtwille, sofern dieser in Folge der endlichen Bedingtheit des Subjects nie in seiner absoluten Einheit, sondern mehr oder weniger als schon in eine Mehrheit von Bestimmtheiten auseinandergetreten vorgestellt wird; noch die subjective individuelle Gesammtsituation, sofern es geradezu unmöglich ist, alle Momente derselben zu erreichen und in ein einheitliches Gesammtbild zusammenzufassen. Das Gewissen aber leistet in beiderlei Hinsicht Genüge: es ist eben so organisirt, daß in ihm stets der objective Gesetzeswille in seiner einheitlichen Gesammtheit auftritt und als solcher der subjectiven individuellen Gesammtsituation gegenübertritt, und aus der Bezogenheit jenes auf diese die vorliegende Pflicht reflectirt." Wir empfinden die Gewissensregungen wohl nur in den einzelnen Fällen, wo es sich um eine Willensentscheidung handelt. Dennoch aber läßt sich in allen den einzelnen Geboten, welche das Gewissen mit Beziehung auf die concreten Verhältnisse vorhält, ein allgemeines, ganz bestimmtes Grundgesetz erkennen. Abstrahiren wir von den Einzelgeboten und fassen das ihnen allen zu Grunde liegende allgemeine Gesetz, das in jenen die concrete Anwendung findet, in's Auge, so ist es kein anderes als die Bestimmung, die in dem bekannten suum cuique ihren kurzen Ausdruck hat. In diesem einfachen Satze ist wirklich unsere ganze moralische Aufgabe ausgesprochen, das ganze Gebiet

unserer Verpflichtungen ist von ihm umfaßt, alle Einzelgebote sind auf ihn zurückzuführen.

Da die moralische Aufgabe etwas dem Menschen allein Zukommendes ist, so muß das in dem genannten Grundsatze Ausgesprochene, wenn es die moralische Aufgabe bezeichnen soll, ein Gesetz ausdrücken, das bei den andern epitellurischen Wesen nicht gilt und das auch unserer sonstigen eximirten Stellung entspricht. Dieser Anforderung entspricht das angegebene Gesetz vollständig. Denn dasselbe ist uns so sehr eigenthümlich, daß sich sonst auch nichts ihm irgendwie Analoges findet. Ueberall sonst ist das allein Treibende der Egoismus. Der Satz aber, daß wir Jedem das Seine geben sollen, bezeichnet die Erhebung unsers Willens in's Allgemeine. Wie wir nun schon früher gesehen haben, besteht eine specifische Eigenthümlichkeit des menschlichen Denkens darin, daß es von den Einzelanschauungen in den Begriffen und Ideen zu immer Allgemeinerem schreitet. Selbst das Gefühl, so sehr es seinem Wesen nach subjectiv und individuell ist, participirt an dieser Angelegtheit unsers Geistes auf das Allgemeine, indem das Einzelsubject die Befriedigung seiner persönlichen Bedürfnisse nur findet, wenn es aus sich heraustritt zur Gemeinschaft mit Andern. Dem entsprechend gebietet auch die höchste Norm unsers Willens, daß wir mit Zurückweisung unsers Selbst in seine Grenzen, die es eben als einzelnes hat, das Allgemeine zum Motiv unsers Handelns machen.

Wie aus diesem einfachen Gesetze sich die Gesammtheit unserer Verpflichtungen ableitet, ist hier nicht näher auszuführen. Nur folgende Grundzüge seien angegeben. Jedem das Seine zu geben, heißt es so behandeln, wie es seinem Begriff und seiner Bedeutung gemäß ist. Diesem Grundsatze zufolge ergibt sich für das Verhältniß, in dem wir zu uns selbst stehen, die Aufgabe, unsere eigenthümliche Würde zu wahren, unsere niederen Interessen den höheren unterzuordnen. Wir finden uns ferner in ein Verhältniß gestellt zu unserm Leib und durch diesen zur äußern Welt. Hier kann, da die menschliche Persönlichkeit das Höhere, die Materie dagegen das Niedere ist, die moralische Verpflichtung nur darin bestehen, daß wir das Niedere als solches behandeln, daß nicht wir uns von ihm bestimmen lassen, sondern wir unsrerseits die Materie bestimmen und zu unserm Dienste verwenden. Für unser Verhalten gegen Unsersgleichen ergibt sich die Forderung der Liebe, daß wir mit

Verleugnung unsers Selbst uns an Andere hingeben, mit Andern eine reale Gemeinschaft und mit der ganzen Menschheit eine ideale Gemeinschaft eingehen. In jedem einzelnen Falle haben wir für die Behandlung Anderer den Maaßstab an unsern eigenen Bedürfnissen und Rechten. Das Gewissen gebietet: Behandle die Andern nach ihrem Menschenrechte, wie du dein eigenes gewahrt wissen willst und wahren sollst, dein Recht ist das Recht Aller. Auch für unser religiöses Leben, wenn einmal solches vorhanden ist, sind unsere Pflichten im Gewissen gegeben, indem das suum cuique auch die Forderung involvirt, Gott zu geben, was Gottes ist. Für alle diese Verhältnisse aber begnügt sich das Gewissen nicht, nur unser äußeres Verhalten zu normiren. Vermöge unserer Macht der Selbstbestimmung und Willensfreiheit ist moralisch gut nur der dem Gewissensgesetz gemäße Wille. So kommen wir auf das Kant'sche Moralprincip zurück, wornach moralisch gut der Wille ist, der wollen kann, daß seine Maxime allgemeines Gesetz werde.

Jetzt erst, nachdem wir Erscheinung, Wesen und Inhalt des Gewissens festgestellt haben, sind wir vorbereitet, die Hauptfrage zu verhandeln, ob und wie das Gewissen religiöses Organ ist. Dabei dürfen wir vor Allem die nicht unbedeutenden Bedenken nicht umgehen, welche Heman gegen die Ableitung des Gottesbewußtseins aus dem Gewissen erhoben hat.*) Er sagt: „Diese Ansicht leidet an leicht nachweisbaren Mängeln, deren Grund darin liegt, daß hier Gewissen und Gesetz ganz isolirt und für sich, außer Zusammenhang mit den übrigen Wesenheiten der Welt betrachtet werden. In diesem Falle bleibt, wie immer, freilich nichts Anderes übrig, als sie direct ohne Vermittlung auf Gott zurückzuführen, d. h. man ist genöthigt, statt der nächsten Ursache gleich die letzte Ursache aller Dinge anzugeben. Betrachtet man sie aber in ihrem thatsächlichen Zusammenhang mit den übrigen Dingen der Welt, wie es die wahre Wissenschaft erheischt, so wird sich eine ganz andere Anschauung ergeben." Dieses Bedenken erledigt sich jedoch durch unsere bisherigen Erörterungen leicht. Es ist gerade die richtige Betrachtungsweise, wenn man das Gewissen für sich betrachtet;

*) In der schon angeführten Abhandlung in den Jahrbüchern für deutsche The logie: Aphorismen über das Gewissen als Quelle des Gottesbewußtseins, S. 486 f.

denn als etwas Fürsichbestehendes und ganz Einzigartiges gibt sich das Gewissen kund. Es stellt sich ja, wie wir gesehen haben, das Gewissen, obgleich in uns, doch unserm Ich als ein Anderes und Höheres gegenüber. Erweist es sich dann bei näherer Betrachtung so, daß ihm im Unterschiede von allen anderen Wesenheiten der Welt das Prädicat des Unbedingten, Absoluten, Göttlichen zugesprochen werden muß, so ist damit dargethan, daß aus dem Gewissen das Gottesbewußtsein resultirt. Denn kommt ihm der unterscheidende Charakter des Göttlichen zu, so muß es diesen unserm Bewußtsein auch einprägen. Auf diese Weise wird also nicht statt der nächsten Ursache die höchste angegeben, sondern die specifische Wesenseigenthümlichkeit des Gewissens hat das Merkmal des Göttlichen schon unmittelbar in sich. Es ist freilich kein dringender Schluß, von einem Gesetz auf einen persönlichen Urheber überzugehen, und die Versuche, auf solchem Wege das Gottesbewußtsein aus dem Gewissen abzuleiten, entbehren darum des genügenden Beweises. Aber diesen Schluß ziehen wir nicht, sondern wir sehen das Gewissen darauf an, ob es sich im Unterschiede von allem Andern als unmittelbar Göttliches kund gibt, und erweist es sich unserer Betrachtung so, so haben wir es als Quelle des Gottesbewußtseins anzusehen.

Auch den weiteren Einwand können wir nicht für stichhaltig erkennen, den Heman in den folgenden Worten ausspricht: „Das Sittengesetz bezieht sich auf das Handeln des Menschen, und entspringt das Gottesbewußtsein aus dem Gewissen, so wird es in dieselbe enge Beziehung zum Handeln gesetzt wie dieses. Bei allem Thun des Menschen ist aber die Hauptsache das Object, das Gewissen aber gibt und wirkt kein Object, sondern die Art und Weise des Handelns. Folglich wäre das Gottesbewußtsein nur ein beim Handeln nebenbei und mitfolgend Kundwerdendes. Daraus ergäbe sich aber, daß der Mensch nur dann und so viel auf die Gottesidee Rücksicht nehmen würde, als und wenn er handeln will. Dagegen nimmt das Gottesbewußtsein eine centrale Stellung ein.“ So einleuchtend dieß dem ersten Blicke erscheint, so erweist es sich, genauer besehen, doch als irrthümlich. Die Unterstellung, auf welcher dieser Beweis ruht, daß das Gewissen sich nur auf das Handeln bezieht, ist entschieden unrichtig. Das Gewissen bezieht sich wohl *zunächst* auf das Handeln, aber nicht *ausschließlich*. Denn einmal unter-

liegt der Gewissensaussage nicht nur das einzelne Thun, sondern der gesammte sittliche Habitus. Dann aber erweitert sich die Thätigkeit des Gewissens bei dem Ineinanderwirken der verschiedenen Geistesvermögen vom Willen aus auch auf Gefühl und Denken. Es beruht darum auf einem mechanischen Auseinanderreißen dessen, was sich thatsächlich innig verschlingt, wenn man sagt, das Gewissen stehe nur in Bezug auf das Handeln, es habe keine centrale Stellung. Hat aber das Gewissen eine centrale Stellung, so ist das Gottesbewußtsein, wenn es aus dem Gewissen abgeleitet wird, nicht etwas nur das Handeln nebenbei Begleitendes, sondern ebenfalls etwas Centrales, wie dieß thatsächlich der Fall ist.

Für die Ansicht, daß das Gewissen das religiöse Centralorgan sei, spricht vor Allem die Erfahrung, der zufolge das Moralische nicht nur in inniger Beziehung zur Religion steht, sondern die Regungen und Schrecknisse des Gewissens vornehmlich den Menschen zur Religion führen. Auf dem Wege des theoretischen Denkens allein sind die Menschen von jeher höchstens zu einer philosophischen Weltanschauung gekommen, nicht aber zur Religion, und wenn ihr Denken sie zu Resultaten führte, die mit der Religion zusammenstimmten, so haben sie entweder das religiöse Bewußtsein zu ihrem Forschen schon mitgebracht oder es haben während ihrer Denkoperationen andere Impulse mitgewirkt, wie ganz besonders die Regungen des Gewissens. Wie wir ja längst gesehen haben, liegt es in der Natur des menschlichen Denkens, daß es aus sich selbst zum Absoluten sich nicht emporschwingen kann, sondern es nur zum Bewußtsein des Bedürfnisses eines solchen bringt. Und ist bei Jemanden die Religion vorwiegend Sache des Gefühles, so ruht dieß entweder darauf, daß ihm die überlieferte Religion wie anderes Hergebrachte zu einer lieben Gewohnheit geworden ist, oder wenn er productiver Weise durch sein Gefühl zur Religion gekommen ist, so haben jedenfalls die Gefühlseindrücke des Gewissens das Meiste geleistet. Es frage jeder wahrhaft Religiöse sich selber, was ihn zu seiner Ueberzeugung gebracht hat, und man denke an das Leben der hervorragendsten Gottesmänner, an die Reformatoren, insbesondere an Luther, und man wird den Satz bestätigt finden, daß das Gewissen das religiöse Centralorgan sei.

Ebenso wie, wo Religion sich findet, sie auf dem moralischen Bewußtsein ruht, so ist es andererseits Erfahrungsthatsache, daß,

wo Moralität ist, diese zur Religion führt. Es hat wohl schon Mancher sich mit einer religionslosen Moralität begnügen wollen, und wir sind weit entfernt, ihm die Lauterkeit seines Strebens abzusprechen; aber auf die Dauer konnte ihm seine bloße Moralität, wenn sie wirklich Moralität war und nicht nur bürgerliche Rechtlichkeit, nicht genügen, sie führte ihn zur Religion. Umgekehrt geht die Religionslosigkeit mit moralischer Versunkenheit gemeiniglich Hand in Hand.

Dieser Beweis aus den Thatsachen dürfte für sich schon genügen, um zu constatiren, daß das Gewissen das religiöse Centralorgan ist. In's volle Licht wird dieß aber dann gebracht, wenn wir das Gewissen darauf ansehen, wie sich die Religion aus ihm bildet. Das Gewissensgesetz hat sowohl nach der Art seines Wirkens als nach seinem Inhalte den Charakter des Absoluten. Die Autorität, mit der das Gewissen auftritt, ist eine unbedingte. Indem wir unter dem Gewissen stehen, stehen wir unter einer Macht, die sich als Unbedingtes, also als Absolutes kund gibt. Es ist mit dem Gewissensgesetze etwas wesentlich Anderes als mit den Denkgesetzen. Denn diese haben wohl auch ihre unbedingte Geltung, aber nicht anders als die Naturgesetze. Sie sind mit unserm Denken selbst so verwachsen, daß wir uns ihrer nicht entschlagen können, ohne das Denken selbst aufzugeben; sie sind die Naturgesetze unseres Denkens. Ganz anders dagegen verhält es sich mit dem Gewissensgesetze. Dieses hebt sich, obwohl in uns seiend, doch von unserm Selbst ab und tritt uns gegenüber als ein Anderes und Höheres; es ist eine über uns stehende, absolute Macht. Auch seinem Inhalte nach entspricht das Gewissensgesetz dem Begriff des Absoluten. Das Absolute kann seinem Begriffe nach nur Eines sein, der Inhalt des Gewissens aber ist ein schlechthin allgemeiner, der in Einem Alles befaßt. Unser Denken geht auch vom Einzelnen zum Allgemeinen, ohne aber Ein Allgemeines produciren zu können, aus dem Alles resultirt. Ein Allgemeineres, Einheitlicheres aber als der Inhalt der Gewissensaussagen kann nicht gedacht werden. So hat denn der Mensch das Absolute, das er in seinem Denken sucht, aber weder durch das reine Denken noch durch die Betrachtung der Welt gewinnen kann, als Gewissensgesetz in seinem Innern.*)

*) Es versteht sich wohl von selbst, daß, wenn das Absolute sich im Gewissen, also in der Willenssphäre kund gibt, es sich nur nach den Eigenschaften mani-

Daraus ergibt sich nun ganz einfach, wie das Gewissen die Quelle der Religion ist. Die Norm, welche das Gewissen uns vorhält, gibt sich uns eben nach ihrem eigenthümlichen Charakter als Absolutes oder Göttliches kund. Als solches prägt sie sich zunächst unserm Gefühle ein. Geben wir uns den Einwirkungen des Gewissens hin, dann können wir uns des Eindruckes nicht erwehren, daß wir unter einer absoluten Macht stehen. Diesen Eindruck hat nun freilich das Unbestimmte aller Gefühlseindrücke, solange das Denken sie nicht zum klaren Bewußtsein gebracht hat. Aber die auf das Gewissen bezogene Denkthätigkeit gewinnt aus dem Unbestimmten des Gefühles die bestimmte Erkenntniß der Abhängigkeit von einer Macht, die sich als absolute oder göttliche kennzeichnet. Mit dieser Erkenntniß jedoch sind wir noch nicht religiös geworden. Die Religion als Beziehung des Menschengeistes zum Unendlichen entsteht nicht ohne Willensentschluß. Schon daß wir das Gefühl des Unbedingten erhalten, hängt von unserm Willen ab, indem wir nur, wenn wir dem moralischen Gesetze uns hingeben, diesen Eindruck von ihm empfangen. Und hat sich dann auf Grund dieses Gefühles das Wissen um das Absolute in uns gebildet, so ist es wieder der Wille, der den letzten Ausschlag gibt. Zum Erkennen muß sich gesellen das Anerkennen. Dann erst, wenn das sittliche Gesetz als Göttliches in uns anerkannt ist, so daß wir es zur Basis unseres Lebens machen, nur dann sind wir religiös. Die Religion drängt sich uns also aus dem Gewissen nicht unwillkürlich auf, noch bildet sie sich aus demselben durch bloß logisches Denken. Nur an das Gesetz selber als die Form, in welcher das Unendliche zunächst und unmittelbar erscheint, sind wir gebunden. Ob wir über diese seine Erscheinungsform hinausgehen und

---

festiren kann, die im Gebiete des freien Willens statthaft sind. Wenn wir also dem Gewissensgesetze den Charakter des Absoluten wegen der Unbedingtheit seines Wirkens und der Allgemeinheit seines Inhaltes zugesprochen haben, so sollen damit die anderen Attribute, welche zum Begriff des Absoluten gehören, nicht von ihm ausgeschlossen sein. Hier aber muß von diesen noch abstrahirt werden. Im Gebiete des menschlichen Willens kann sich das Absolute z. B. nicht nach der Seite seiner Allmacht offenbaren. Diese und andere Eigenschaften können erst dann an ihm erkannt werden, wenn über seine unmittelbare Kundgebung im Gewissen hinausgegangen und es als der Grund alles Seins und Wirkens erfaßt wird.

es eben als solches, als das in uns wallende Unendliche erkennen und anerkennen, das hängt von uns ab. Unterwerfen wir uns seinem Zeugniß, steigen wir in die Tiefe unsers Geistes und betrachten ebenso willig hingebend als reflectirend diese räthselhafte gebietende und richtende Stimme in uns, dann erst gelangen wir zu dem Bewußtsein, daß im Gewissen das Unendliche sich uns bezeugt, und nur wenn wir diese Erkenntniß zur fruchtbringenden Ueberzeugung erheben, stehen wir in persönlicher Beziehung zum Göttlichen, d. h. wir haben Religion. So kommt die Religion nur durch freie Denk- und Willensthätigkeit zu Stande, sie ist des Menschen moralische That. Hiernach ist das Gewissen nicht ausschließlich das religiöse Organ; es wird vielmehr die Quelle des Gottesglaubens nur unter Mitwirkung aller Geistesvermögen. Es liegt ja, wie wir bereits früher gesehen haben, sowohl im Denken als im Gefühle eine Beziehung zur Religion in dem Ungenügenden aller Erkenntniß der bloß endlichen Ursachen und in dem Unbefriedigenden aller nur endlichen Lebensförderung. Denken und Fühlen bringen darum, auf sich selbst beschränkt, als Gesammteffect ihres Strebens einen Zustand der Ungenüge hervor, der es dem Menschen gerade nahe legen muß, das moralische Bewußtsein, das er als höchsten Ausdruck seines Adels in sich trägt, mit Hingebung zu betrachten, was dann zu dem Resultat führt, daß in ihm das Verlangte gefunden wird. Ebenso wie diese Geistesvermögen uns auf die Religion vorbereiten, so wird auch der religiöse Gehalt aus dem Gewissen nur gewonnen durch Zuwendung aller Kräfte unseres Geistes auf das uns einorganisirte höchste Gesetz. Die Religion ist so Sache des ganzen Menschen, und wie sie sich nur bildet unter Mitwirkung der verschiedenen Strahlungen der geistigen Kraft, so breitet sie sich in ihrer Entwicklung auch nach allen Seiten unserer Lebensbethätigung aus. Das Gewissen aber ist das religiöse Centralorgan, weil in ihm der religiöse Gehalt ursprünglich und unmittelbar ruht und von diesem Centrum aus nach der Peripherie des Lebens sich ausbreitet.

In der angegebenen Weise vollzieht sich, wie dieß jeder Religiöse, wenn er auf die Entstehung seines Glaubens sich zurückbesinnt, wiederfinden wird, die Bildung der subjectiven Religion, sofern sie wirkliche Ueberzeugung ist und nicht bloß todter Autoritätsglaube, und sie kann sich nur auf diese Weise vollziehen, weil der

Religiosität sonst der sichere Halt der Ueberzeugung fehlte. Natürlich aber ist der Grad der Klarheit und Bestimmtheit, mit der das Bewußtsein des Absoluten erwacht, ein sehr verschiedener. Bei den meisten Individuen wird dieses nie zur Schärfe des Begriffes gelangen, sondern sich immer auf der Stufe der bloßen Vorstellung halten. Aber auch diese hat keinen andern Gehalt als der wissenschaftliche Begriff. Es ist eben die Vorstellung einer höchsten, von nichts abhängigen Macht, von der wir abhängig sind und mit uns alles geschöpfliche Dasein. Derselbe psychische Vorgang findet auch in dem Fall statt, wenn die Religion, wie die christliche, uns von außen gegeben wird. Denn auch da muß, wenn diese Religion nicht nur zur äußeren Gewohnheit, sondern zur inneren Ueberzeugung werden soll, durch Vernehmung und Anerkennung des Gewissenszeugnisses die allgemeine religiöse Grundlage und geistige Disposition zur Aufnahme der positiven Religion gebildet sein. Ist aber diese Grundlage noch nicht vorhanden, so ist es eben diese Religion, welche, indem sie zunächst sich an das moralische Bewußtsein wendet, jene erst schafft, um erst nach dieser Vorbereitung ihren eigenthümlichen Gehalt dem Bewußtsein einzuprägen.

C. Religiöses Vermögen und religiöses Bedürfniß.

Mit der persönlichen Beziehung auf das erkannte Absolute ist Religion im allgemeinsten Sinne vorhanden, und es fragt sich nun, welche Momente sind in diesem Gottesglauben auf der untersten Stufe enthalten und wie weit kann sich das religiöse Bewußtsein entwickeln, ohne daß ihm durch positive Offenbarung ein weiterer Inhalt gegeben wird?

Der Begriff des Unbedingten oder Absoluten*) besagt unmittelbar ein Sein, das von nichts Anderem bedingt, von nichts abhängig

*) Wir gebrauchen die beiden Ausdrücke „unbedingt" und „absolut" absichtlich als identisch. Das Unbedingte ist allerdings dem Wortlaute nach ein negativer Begriff und also verschieden von absolut; der Sache nach aber ist das Unbedingte etwas Positives und identisch mit dem Absoluten. Wir haben eben in der deutschen Sprache keinen adäquaten positiven Ausdruck wie das Fremdwort „absolut", um den Begriff des unabhängigen, vollkommenen, Alles bedingenden Seins zu bezeichnen. Vgl. Trendelenburg, logische Untersuchungen, Bd. II., S. 425: „Das Unbedingte ist kein negativer Begriff. Der

ist. Dieses negative Moment des Begriffes hat aber seine nothwendige Ergänzung in dem positiven des vollkommenen, Alles bedingenden Seins. Die Negation des Bedingtseins involvirt, da Bedingtsein Beschränkung ist, die Position des vollkommenen Seins. In dem Begriffe des vollkommenen Seins sind alle Schranken der Kraft, des Raumes und der Zeit negirt, daher der Begriff des Absoluten zu dem des allmächtigen, des unendlichen und ewigen Seins führt. Da mehrere Absolute sich beschränken, also als Absolute aufheben würden, so kann das vollkommene Sein nur als Eines gedacht werden. Ebenso führt der Begriff des vollkommenen Wesens dazu, es als persönliches zu fassen. Denn, wie Auberlen richtig sagt:*) „Bezeugt sich uns das Absolute als das Vollkommene, so ist es hier unmittelbar mitgesagt, daß es nicht unvollkommener sein kann als wir selbst, was es aber als unpersönliches Wesen wäre, so gewiß der Mensch vollkommener ist als das Thier, der Geist vollkommener als die Natur. Das ist ein Grundeindruck, der sich immer wieder in seiner Wahrheit und Ueberzeugungskraft Geltung verschafft, so oft er auch vom Pantheismus angegriffen worden ist.“ Und wie es aus der Vollkommenheit des absoluten Wesens mit Nothwendigkeit sich ergibt, dasselbe als persönliches Wesen zu fassen, so ist dieß auch schon durch die Thatsache nahegelegt, daß dasselbe sich in uns als

---

verneinende Ausdruck bezieht sich auf den Weg, auf welchem wir zu dem Begriff kommen; er verneint die Verneinung, welche dem Bedingten als Begrenzten eigen ist. Der Begriff selbst ist positiv und, wenn er Wahrheit hat, der bejahendste von allen; denn das Unbedingte, von keinem anderen getragen, aber alles andere tragend, sich selbst genügend und in sich selbst gegründet, bejaht sich selbst und alles Bedingte.“

*) Göttliche Offenbarung, Bd. II., S. 27; vgl. auch Rothe, theologische Ethik, Bd. I., S. 127 f.: „Es ist ein bornirter Wahn zu meinen, man müsse sich den lieben Gott so vornehm denken, daß ihm auch alles das abzusprechen sei, was gerade die eigenthümlichen Vorzüge des menschlichen Wesens ausmacht, auf die freilich unsere Vornehmen gleichfalls zum Theil glauben verzichten zu sollen. Wie illusorisch ein solcher Gewinn ist, das zeigt auch sofort der Erfolg. Denn die Philosophie geräth nothwendig auf mythologisirende Personificationen, sobald sie auf die Idee des persönlichen Gottes (d. h. in Wahrheit überhaupt auf die Idee Gottes) verzichtet. Es ist unmöglich, bei einem impersonellen „Absoluten“ irgend etwas zu denken, geschweige denn etwas, vor dem man Respect, zu dem man Liebe und Vertrauen haben könnte.“

Wille im Gewissen bezeugt. Das Gewissen ist der sich uns kundgebende Wille des Unendlichen. Einen Willen aber können wir uns nicht anders denken denn als Ausfluß und Ausdruck eines persönlichen Wesens. Ist Gott als Person erkannt, so müssen ihm alle die Prädicate zuerkannt werden, welche zu dem Begriffe eines vollkommenen persönlichen Wesens gehören. Wendet man den Begriff der Vollkommenheit auf den der Persönlichkeit an, so ergeben sich die Prädicate des uneingeschränkten Wissens und der absoluten Weisheit, des moralisch vollkommen Guten oder der Heiligkeit und des vollkommenen Glückes oder der Seligkeit.

Sind wir nun in eine persönliche Beziehung zu dem erkannten Absoluten oder zu Gott getreten, so liegt in diesem Verhältnisse erstens das Gefühl und Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott, worin aber zwei Momente liegen, nämlich ein beugendes und ein erhebendes, Furcht und Hoffnung, wie sich Beides aus der sowohl strafenden als belohnenden Wirkung des Gewissens ergibt, wie auch Beides, Furcht und Hoffnung, Beugung und Erhebung, in jeder Religion vereinigt erscheint, nur das eine oder das andere in überwiegendem Grade.

Wir fühlen und wissen uns aber nicht nur abhängig von Gott, sondern — und das ist das Zweite — wir wissen uns selbst zum Unendlichen, Ewigen bestimmt. Das Gewissen enthält die Norm, die unsere Bestimmung uns angibt, und wenn wir dasselbe als den unmittelbaren Ausdruck des Unendlichen erkennen, so liegt ebendarin die Erkenntniß unserer Bestimmung zum Unendlichen oder Ewigen. Sowie wir also durch das Gewissen in eine Beziehung zum Absoluten oder zu Gott treten, so verbindet sich damit auch die Gewißheit unserer Unsterblichkeit oder Ewigkeit. Darin allein liegt der gültige Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele. So gewiß wir zur Religion angelegt sind, ebenso gewiß reicht unser Leben über Raum und Zeit hinaus, ist ein ewiges, und ebenso wie wir die Gewißheit unserer religiösen Anlage aus dem Gewissen gewinnen, durch dieses zur Religion kommen, ebenso erlangen wir aus ihm die Gewißheit unserer Unsterblichkeit. Alle anderen Beweise für die Unsterblichkeit sind nicht zwingend. Wenn aus der Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit gefolgert wird, diese Bestimmung könne nur im unendlichen Fortschritte sich verwirklichen, so ist doch klar, daß dieser Schluß nicht nothwen-

dig ist. Es ließe sich ja denken, daß das Ziel der sittlichen Bestimmung in irgend einem Zeitpunct erreicht wäre, wodurch dann der Grund zur Fortsetzung des Daseins aufgehoben wäre. Dasselbe gilt auch, wenn der Beweis der Unsterblichkeit aus der Vergeltung geführt wird. Denn sobald die Incongruenz von Tugend und Glück ausgeglichen wäre, so wäre das Ziel erreicht, und es wäre dann vom Standpunct dieses Beweises aus wieder kein Grund einzusehen, warum das menschliche Leben sich nun noch weiter fortzuspinnen hätte. Gerade so steht es mit dem teleologischen Beweise, welcher aus der unvollkommenen Entwicklung der menschlichen Anlagen im Diesseits auf eine vollkommene Verwirklichung im Jenseits schließt. Sobald die Entwicklung zum Ziele geführt wäre, wäre nicht zu begreifen, warum nicht eben damit auch dem ganzen menschlichen Leben das Ziel gesetzt wäre. Es drückt sich in diesen Beweisen wohl das Bedürfniß nach der Ewigkeit des Menschengeistes aus, aber die Gewißheit dieser liegt nicht in ihnen, wie auch in Denken und Fühlen als solchen das Bedürfniß nach dem Absoluten liegt, nicht aber die Gewißheit, daß dasselbe existirt. Wie aber letztere Gewißheit aus dem Gewissen resultirt, so auch die von unsrer Unsterblichkeit. Nur der religiöse Beweis für die Unsterblichkeit ist also ein stringenter, aber freilich nur auf Grund des Bewußtseins, daß wir im Gewissen das uns immanente Unendliche besitzen, was sich, wie schon oft gesagt, nicht durch bloßes logisches Denken macht. Damit stimmt auch die Erfahrung zusammen. Ueberall, wo sich Religion findet, ist auch der Glaube an die Unsterblichkeit vorhanden, und wo dieser fehlt, fehlt auch die Religion. Und durch nichts werden wir in dem Grade an den Glauben unserer individuellen Unsterblichkeit gebunden, als durch ie Antriebe unseres Gewissens.

Weiter aber ist es, wenn das Absolute einmal gefunden ist, consequent, daß das Denken in ihm den unbedingten Grund alles Bedingten sieht. Es wird damit in der religiösen Erkenntniß ein bestimmtes Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt gesetzt. Indem wir durch das Gewissensgesetz den Menschen, den Mikrokosmus, den Gipfelpunct der Welt, von Gott abhängig wissen, ergibt sich mit Nothwendigkeit der Schluß, daß das gesammte Universum von ihm abhängt. So wird Gott als Schöpfer und Gebieter der Welt erkannt, und ist in ihm der letzte Grund der Verkettung von

Ursache und Wirkung und die sonst mangelnde Erklärung der im ganzen Universum sich kundgebenden Zweckmäßigkeit gefunden.

Dieß sind die Grundzüge einer sogenannten natürlichen Religion, wie sich diese durch Vernehmen und Verarbeiten des uns immanenten moralischen Gesetzes bilden kann. Alle die angegebenen religiösen Erkenntnisse sind entweder in dem Begriffe des Absoluten schon mitenthalten oder ergeben sich als nothwendige Consequenzen unter Mitwirkung der Betrachtung der Natur und des Menschenlebens. Die so gewonnenen religiösen Begriffe und Anschauungen beschreiben schon einen nicht engen Kreis und bilden, indem sie eine Fülle von Gefühlsanregungen und von Impulsen des Willens enthalten, ein reiches religiöses Leben.

Obgleich aber das natürliche religiöse Vermögen des Menschen an sich soweit reicht, in Wirklichkeit wird in weitaus den meisten Fällen das nicht realisirt, was an sich dem Menschen von religiösem Erkennen und Leben zu erreichen möglich wäre. Einmal stehen der religiösen Entwicklung die Sorgen für die täglichen Bedürfnisse und alle Lasten des Lebens hindernd im Wege. Sehr gut führt dieß Hettinger in den folgenden Worten aus:*) „Wenn der Mensch auf dem Wege des vernünftigen Denkens allein zur Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge gelangen müßte, dann wäre die Wahrheit nur sehr Wenigen, nur einzelnen Auserkorenen unter der Menschheit beschieden, denn die Weisheit, sagt Cicero, sucht nur Wenige auf und flieht die Menge. Die immense Mehrheit der Menschen wäre für immer von der Wahrheit ausgeschlossen. Der Beweis ist unschwer zu führen. Der Weg der vernünftigen Gotteserkenntniß ist der Weg philosophischer Speculation, erfordert darum langjährige, tiefgehende, schwierige Studien. Blicken wir umher in der Welt, betrachten wir den Menschen, wie er wirklich ist. Da sind vor Allem die Armen, die da seufzen unter der schweren Wucht der täglichen Arbeit. Es sind ihrer Millionen und Millionen, die bei Weitem überwiegende Mehrheit des Geschlechtes machen sie aus. Sie müssen ihr Brod verdienen im Schweiße ihres Angesichtes, sie haben keine Zeit zu philosophiren. Und gerade sie bedürfen vor Allem der göttlichen Wahrheit, sie, auf denen mehr als auf allen Andern der Druck des Lebens lastet,

*) Apologie des Christenthums, Bd. I., S. 485 ff.

sie, die ihr Brod so oft mit Thränen essen, sie brauchen den Trost der Wahrheit.... Darum bleibt kein Ausweg; entweder sie empfangen nicht, was die Nahrung ihres Geistes, das Licht ihrer Seele, den innersten Nerv ihres ganzen Lebens bildet, die Wahrheit, sie verschmachten und vergehen in Nacht und Verzweiflung, — oder ein Anderer muß ihnen das Brod der Wahrheit brechen, während sie sich um die irdische Speise bemühen.... Gerade die Wahrheit ist ihrer Natur nach am wenigsten exclusiv, sie ist und muß das Gemeingut Aller sein, gemeinsam Allen, wie das Brod, das Jeder ißt, der König wie der Bettler, wie das Wasser, das Jeder trinkt, die Luft, in der Jeder athmet und lebt. Und darum ist die Offenbarung nothwendig, die Alle nährt und Alle tränkt, die Jedem seinen Antheil sichert, Jedem zutheilt aus den Schätzen der Wahrheit nach Maaß und Bedürfniß und mit der Wahrheit ihn erst zu einem wahrhaft menschlichen Leben erhebt."

Noch mehr aber als durch die äußeren Verhältnisse ist die Entwicklung eines religiösen Bewußtseins und religiösen Lebens gehemmt durch das Böse. So sehr uns das Gewissen zum Allgemeinen führt, so zieht den Menschen doch mit überwiegendem Gewicht seine andere Natur zum Selbstischen herab, und so sehr dasselbe auf das Göttliche und Ewige als unsern höchsten Lebenszweck weist, so verleitet ihn die böse Neigung, die Welt zum hauptsächlichen und vielfach zum alleinigen Ziel seines Strebens zu machen. Dadurch ist nicht nur die Entfaltung des im Menschengeiste sich bezeugenden Göttlichen in Erkenntniß und Leben gehemmt, sondern es sinkt der Mensch oft zur Religionslosigkeit herab oder geräth auf die Bahn einer falschen Religion.

Schon also um nur so viel von Religion zu erlangen, als der Mensch nach seiner religiösen Anlage aus sich selber gewinnen könnte, ist für die überwiegende Mehrheit besondere göttliche Mittheilung oder Offenbarung Bedürfniß, welche uns die religiösen Wahrheiten, welche uns aus uns selbst zugänglich wären, kund gibt.

Diese Nothwendigkeit einer Offenbarung tritt aber um so mehr hervor, als wir religiöse Bedürfnisse in uns tragen, deren Befriedigung wir aus uns selbst niemals erreichen könnten. Die Sünde hält uns nämlich nicht nur in der Entwicklung des uns unmittelbar gegebenen Göttlichen zurück, sondern wir sind durch dieselbe auf ein entschieden Neues von göttlicher Mittheilung angewiesen. Im Lichte des göttlichen Gesetzes, das wir im Gewissen in uns tragen, er-

scheint uns unser gesammter sittlicher Zustand als ein unsrer Norm und Bestimmung unangemessener. In den seltensten Fällen haben wir die Ruhe eines guten Gewissens, und wenn wir auch in Einzelnem dem Gewissen gemäß handeln, so tragen wir doch im Ganzen das niederdrückende Bewußtsein in uns, hinter unsrer Verpflichtung zurück zu sein. Ist aber das Gewissen Quelle des Gottesbewußtseins, erkennen wir das Gewissensgesetz als Ausdruck des göttlichen Willens, so befinden wir uns durch das Bewußtsein der Sünde in habitueller Disharmonie mit Gott, wodurch ein Hauptmoment der Religion, die freudige Erhebung zum Ewigen niedergehalten ist. Soll also unsrer religiösen Anlage entsprochen werden, so kann dieß nur geschehen durch eine Offenbarung, welche den Zwiespalt zwischen uns und Gott aufhebt, die trennende Kluft ausfüllt. Wir sind demnach auf eine Mittheilung Gottes an uns gewiesen, die sich als Erlösung manifestirt.

Dieses subjective Bedürfniß nach einer erlösenden Offenbarung ist ein schlechthin nicht zu leugnendes, weil thatsächlich vorhandenes. Die Einwendungen, welche gegen die Möglichkeit einer Offenbarung gemacht worden sind, gehen theils von einem ungehörigen Begriffe Gottes aus, wie von dem Spinozischen Begriffe der Substanz, theils von einer falschen Ansicht vom Wesen des menschlichen Geistes. So wird ganz gewiß die Nothwendigkeit der Offenbarung durch folgende Bemerkung von Strauß nicht widerlegt:*) „Da das Wesen des Geistes in Activität besteht, so ist er nur eines solchen Leidens fähig, das in andrer Hinsicht ein Thun ist; d. h. es kann im menschlichen Geiste keine absolute Passivität gedacht werden, und jeder Begriff ist seiner Natur nach falsch, der eine solche im menschlichen Geiste voraussetzt. Nun läßt aber eine Offenbarung, d. h. eine unmittelbare Einwirkung des höchsten Wesens auf den menschlichen Geist, dem letzteren nichts als absolute Passivität übrig; denn das höchste Wesen ist absolut activ, das nothwendige Correlat aber der absoluten Activität ist absolute Passivität." Dieser ganze Beweis ist durch die aller concreten Anwendbarkeit baaren Abstraction der Begriffe, mit denen er operirt, ganz hinfällig. Was kann man sich denn darunter Vernünftiges vorstellen: der Geist ist Activität?! Wenn aber auch Gott als

*) Glaubenslehre, Bd. I., S. 276 f.

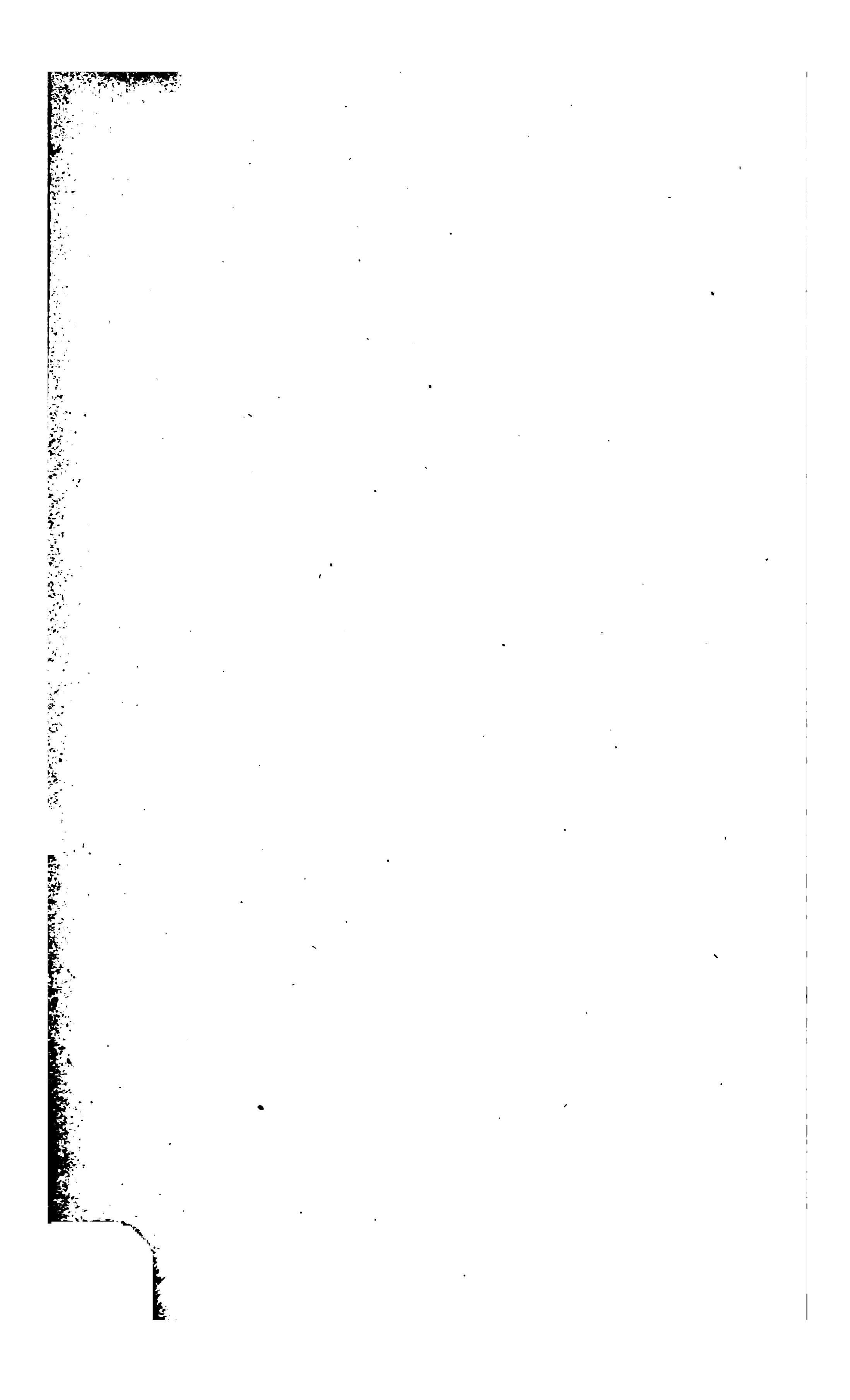
absolute Macht zu fassen ist, so ist doch damit gewiß nicht gesagt, daß deshalb der menschliche Geist dem Begriffe des Geistes zuwider als absolute Passivität anzusehen sei. Ist Gott die absolute Macht, so hat er auch die Macht der Selbstbeschränkung, um einem von ihm abhängigen Wesen Raum zu relativer Machtentfaltung zu gestatten. Eine solche relative Activität und relative Passivität ist eben das, was man sonst Receptivität nennt, und eine solche setzt die Offenbarung voraus, nicht aber absolute Passivität. Dieß sei nur nebenbei bemerkt. Es handelt sich für unsern Zweck noch nicht darum zu untersuchen, wie die Offenbarung mit dem Begriffe Gottes zu vereinbaren sei. Wir halten uns vielmehr an die einfache, nicht abzuleugnende, jedem religiösen Bewußtsein sich nothwendig aufdrängende und durch die ganze Geschichte sich hindurchziehende Thatsache unserer Bedürftigkeit nach Offenbarung.

Ist diese Thatsache constatirt, so fragt sich nur noch, ob die historisch angegebenen Religionen diesem Bedürfnisse entsprechen, und findet sich, daß eine derselben gerade das gibt, was das religiöse Bedürfniß des Menschen erheischt, so ist damit dargethan, daß dieser der Charakter der vollkommenen Offenbarung oder der absoluten Religion gebührt.

Diese Untersuchung werden die beiden folgenden Theile dieses Werkes geben. An dieser Stelle sind nur noch die allgemeinen Kriterien anzugeben, durch welche die Offenbarung als vollkommene sich legitimirt, und welche die leitenden Gesichtspuncte für die Beurtheilung der Religionen sind. Diese Kriterien sind in Kurzem folgende. Die absolute Religion muß sich legitimiren an dem Gewissen als dem religiösen Centralorgan. Es müssen demnach in ihr alle die moralischen Vorschriften, welche aus dem Gewissensgesetze sich ergeben, in ihr ihre Bestätigung und deutliche Ausprägung erhalten. Sie muß aber zweitens dasjenige geben, was unsere Denk- und Willensthätigkeit aus dem Gewissen nicht gewinnen kann, sie muß den Zwiespalt aufheben, den die natürliche Religion zwischen Gott und uns noch offen läßt, sie muß sich als Erlösung manifestiren.

Zweiter Theil.

Die außerchristlichen Religionen.



Wir können den Beweis des Christenthums als der absoluten Religion nicht geben, ohne vorher dargethan zu haben, daß die anderen Religionen dem religiösen Bedürfnisse nicht Genüge leisten. Indem wir diese Aufgabe zu lösen suchen, geht unsere Untersuchung von der subjectiven Betrachtung, welche uns die religiöse Angelegtheit der Menschennatur aus den Thatsachen des Selbstbewußtseins erwies, zu dem objectiven Gebiete des Völkerlebens über. Dabei hat jedoch die Apologetik ein dreifaches Interesse zu verfolgen: es ist erstens der Beweis zu führen, daß bei allen Völkern die wesentlichsten Elemente der Religion sich finden, zweitens daß die außerchristlichen Religionen dem von uns erkannten religiösen Bedürfnisse nicht entsprechen, und drittens ist zu zeigen, wie das Ungenügende dieser Religionen in ihnen selbst und im Leben der ihnen huldigenden Völker sich ausspricht, wie also das auf das Christenthum hinweisende religiöse Bedürfniß, das wir aus unserm Selbstbewußtsein nachgewiesen haben, in dem Völkerleben seinen großen objectiven Ausdruck findet.

Wir halten also im Folgenden eine kurze Umschau über die Religionen der außerchristlichen Völker. Von dieser schließen wir aber das Judenthum aus, da dieses vom christlichen Standpuncte aus nur als Vorbereitung auf das Christenthum, also erst in unserm dritten Theile in Betracht kommen kann. Da die übrigen Religionen mit Ausnahme des Muhammedanismus unter die große Classe des Heidenthums fallen, so sind die beiden Haupttheile, in welche die nun folgende Abhandlung zerfällt: Heidenthum und Muhammedanismus. Die heidnischen Religionen selbst unterscheiden sich wieder wesentlich darnach, ob die Völker, denen sie angehören, Naturvölker oder Culturvölker sind. Daß wir die ersteren in den Kreis unserer Betrachtung ziehen, könnte zwar nach einer Seite hin als überflüssig erscheinen, indem es sich ja ohne

weiteren Beweis von selbst versteht, daß die rohen Religionsvorstellungen und Cultusformen dieser Völker der Idee der Religion nicht entsprechen. Aber mag dieß auch über allen Beweis erhaben sein, so ist doch nach der andern Seite die Betrachtung gerade dieser Religionen besonders lehrreich. Denn die Unaustilgbarkeit des religiösen Verlangens und das Sehnen nach einem Besseren, als die vorhandene Religion bietet, stellt sich am anschaulichsten und unwiderleglichsten heraus, wenn es sich bei diesen rohen Völkern findet. Nach dieser Seite bieten die Religionen der Naturvölker der Apologetik den interessantesten Stoff.

I. Das Heidenthum.

A. Die heidnischen Religionen der Naturvölker.

Wenn wir von Naturvölkern reden, verstehen wir diese Bezeichnung nicht im absoluten Sinn. Den reinen Naturzustand des Menschen findet man bei keinem Volke. Auch die niedrigst stehenden Völker sind nicht ohne alle Cultur, da diese im Wesen des Menschen begründet ist. Gleichwohl muß man die Unterscheidung zwischen Naturvölkern und Culturvölkern machen. Denn das materielle, das religiöse, sittliche und sociale Leben der Ureinwohner von Africa, Amerika und Australien ist auf einer so niedrigen Stufe, daß wir dasselbe im Unterschiede von dem Leben der anderen Völker als dem Naturzustande sehr nahestehend betrachten und deshalb diese Völker als Naturvölker im relativen Sinne bezeichnen müssen.*)

1. Die Religionen der Afrikaner.**)

Die Religion der Negerstämme Afrika's ist der Fetischismus, d. h. eine Vielgötterei, welche ohne Zusammenhang und ohne

*) Vgl. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Bd. I., S. 339 ff.

**) Vgl. Waitz, a. a. O., Bd. II. Burkhardt, Missionsbibliothek, Bd. II.

Einheit in den einzelnen Dingen einzelne Götter sieht. Der Polytheismus ist hier auf die Spitze getrieben. Alles wimmelt in buntester Mannigfaltigkeit von lauter Göttern. Eine vorzügliche Stelle nimmt die Verehrung des Mondes ein, dem beim Eintritt seines neuen Lichtes, anderwärts beim Eintritt des Vollmondes, mit Gesängen und Tänzen gehuldigt wird. Der ganze Weltraum aber ist mit Göttern angefüllt, die darin auf- und abschweben. Darum werden besonders die Vögel als die in der Luft Schwebenden als Incarnationen der Götter angesehen, die Schnelligkeit des Vogels macht ihn zum Gott, denn Schnelligkeit ist eine wesentliche Eigenschaft der Götter. Ferner werden Haine und Bäume als Sitze der Götter verehrt. Auch das Meer, die Seen, Flüsse und ihre Quellen haben göttliche Verehrung. „Eine sehr eigenthümliche Stellung nehmen in dem Naturdienste der Neger oft die Thiere ein, nicht ohne allen Unterschied, sondern meist nur diejenigen von ihnen, die entweder in ihrer äußeren Erscheinung und ihren Lebensgewohnheiten etwas vorzugsweise Dämonisches haben, wie so manche Raubthiere und Schlangen, oder durch ihr Benehmen die Meinung von einer ausgezeichneten geistigen Begabung erwecken. Der Mensch steht nach ihrer Auffassung keineswegs mit Entschiedenheit an der Spitze der Natur und über den Thieren, sondern diese letzteren erscheinen ihm als räthselhafte Wesen, deren Leben und Treiben dunkel und geheimnißvoll ist und die er daher bald unter bald über sich sieht. Dieß wird verständlich, wenn man weiß, daß ihm Alles für ein Thier gilt, was sich selbständig zu bewegen scheint, Töne von sich gibt u. dgl.: der erste Dudelsack, den sie sahen, war ein Thier, das erste europäische Schiff war ebenfalls ein solches, die beiden Löcher im Hintertheil desselben für das Geschütz waren dessen Augen." *). Besonders werden verehrt der Elephant, die Hyäne, der Leopard, der Tiger.

Doch nicht auf die Erscheinungen der Natur und auf lebende Wesen beschränkt sich die religiöse Verehrung der Neger; sie wendet sich auch Kunstproducten zu, die entweder darum als göttlich gelten, weil sie irgend eine auffallende Eigenschaft oder in Beziehung auf ihre Herkunft und Bestimmung etwas Räthselhaftes an sich haben, oder darum, weil sie von den Fetischmännern mit dem Zauberstab

*) Waitz, a. a. O., S. 177.

zu Wohnungen von Göttern geweiht worden sind. So werden irgend welche unbedeutende Dinge, Glasscherben, alte Töpfe, Trinkschalen u. s. w. verehrt, auch Götzenbilder aus Holz oder Thon, die der menschlichen Gestalt nachgeformt sind.

Die Beziehung der Götter zu diesen Einzeldingen ihrer Erscheinung ist eine unklare. Es ist nicht deutlich, ob die Fetische selbst für Götter gehalten oder ob sie nur als die Wohnstätten angesehen werden, in denen dieselben mit Vorliebe Platz genommen haben. Jedenfalls kann man mit Waitz sagen, daß „dem Neger Gottheit und Göttliches leicht in eine einzige verworrene Vorstellung zusammenfließen."*) Immerhin aber kommt bei einzelnen Negern eine reinere Scheidung der Götter von ihren Fetischen vor. So erzählt Waitz:**) „Ein Neger, der einem Baume Verehrung erwies und ihm Speise darbrachte, wurde darauf aufmerksam gemacht, daß der Baum doch nichts esse, und vertheidigte sich dagegen mit der Antwort: O der Baum ist nicht Fetisch, der Fetisch ist ein Geist und unsichtbar, aber er hat sich hier in diesem Baume niedergelassen. Freilich kann er unsere körperlichen Speisen nicht verzehren, aber er genießt das Geistige davon und läßt das Körperliche, welches wir sehen, zurück."

Entsprechend dieser Vielheit von Göttern stehen auch die verschiedensten Lebensverhältnisse der Neger unter dem Einfluß der verehrten Geister. Wie sehr der Gottesdienst bei ihnen in die Familienverhältnisse eingreift, das zeigt z. B. die Sitte, daß zwei Familien, deren Fetische denselben Namen tragen, sich als verwandt ansehen. Ebendahin gehört, daß alle wichtigeren Feste der Neger eine religiöse Bedeutung haben und daß sie fast überall in kurzen Zwischenräumen einen dem Cultus der Götter gewidmeten Tag haben.

Der Dienst, der den Göttern gewidmet wird, besteht außer dem Gebete im Opfer und dem Befragen der Götter. Um die Götter geneigt zu machen, werden bei wichtigen und unwichtigen Gelegenheiten die verschiedensten Gaben dargebracht, von geringen Libationen bis zu Menschenopfern. Mit den Opfern theils vereinigt theils als besonderer Cultus erscheint das Befragen der

*) a. a. O., S. 187.

**) S. 188.

Götter, das die höchste Thätigkeit der Priester oder Fetischmänner bildet.

Mit dem religiösen Glauben der Neger steht in genauer Verbindung ihr Zauberwesen. Durch die Priester, die mit den Göttern in vielfachem Verkehr stehen, werden alle möglichen Dinge zu Zaubermitteln geweiht und erhalten durch diese Weihe göttliche Kräfte. Bald nach der Geburt werden solche Dinge dem Kinde angehängt, um Unglück von ihm abzuwenden, und durch das ganze Leben sucht der Neger vor Gefahren aller Art sich durch Amulete zu schützen. Die bedeutendste Rolle spielt aber die Zauberei in den Krankheiten. Wie man die Entstehung der Krankheiten von Verzauberung ableitet, so sucht man sie auch durch Zauberei zu bekämpfen. Tritt der Tod ein, so ist dieß Folge von Behexung und der Priester sucht dann den Schuldigen zu ermitteln; wer in Verdacht kommt, muß ein Ordale bestehen.

Aus dieser kurzen Skizze des Religionswesens der Neger Afrika's ist ersichtlich, wie das ganze Leben derselben von ihrem religiösen Glauben umschlossen ist. Daß bei so niederstehenden Völkern die Religion diese bedeutende Stelle einnimmt, ist ein Beweis, wie sehr die innerste Natur des Menschen Religion verlangt, und daß sie überall, wo ihnen etwas Geheimnißvolles gegenübertritt, göttliche Erscheinungen zu finden glauben, daß sie selbst dem Geringfügigsten eine religiöse Bedeutung geben, das zeigt, daß der religiöse Glaube nicht von den sinnlichen Wahrnehmungen hervorgebracht wird. Um in allen möglichen sinnlichen Erscheinungen Göttliches sehen zu können, muß der Glaube an ein Göttliches schon vorhanden sein, es müssen *innere* Motive sein, die diesen Glauben fordern. Indem aber diese Völker keine ausgebildete Verstandesthätigkeit besitzen, welche die Einbildungskraft eindämmen könnte, so sind sie für die Entwicklung der empfangenen Eindrücke des Göttlichen zu religiösen Vorstellungen auf die Phantasiethätigkeit gewiesen. Dadurch wird dann das Göttliche, anstatt als das Eine und Allgemeine gefaßt zu werden, in eine Vielheit von Göttern zersplittert. Weil aber bei den Naturvölkern die Sinnlichkeit weit überwiegend ist, so vermochten sie nicht, die Götter in den schönen Gestalten dichtender Phantasie anzuschauen, sondern wandten ihre religiöse Verehrung den unmittelbaren Erscheinungen der Sinnenwelt zu.

Obgleich aber diese rohe, sinnliche Vielgötterei die eigentliche

Volksreligion der Neger bildet, so finden sich doch auch reinere religiöse Vorstellungen, woraus ersichtlich ist, daß der phantastische Naturdienst diesen Völkern selbst nicht genügt; durch die rohen Vorstellungen bricht doch das Verlangen nach einem Besseren durch. Ueberall findet sich bei den Negerstämmen ein, wenn auch unbestimmter, Glaube an Einen Gott, der, wenn er auch in keiner näheren Beziehung zu den gewöhnlichen religiösen Vorstellungen und Gebräuchen steht, immerhin einen Zug zum Monotheismus bekundet. Mag dieser Glaube von einer, den Völkern gemeinsamen reineren Urreligion stammen oder mag er ohne eine solche historische Unterlage lediglich aus dem subjectiven Bedürfnisse sich gebildet haben, in beiden Fällen gibt er Zeugniß davon, daß das Ungenügende und Falsche der Volksreligion sich den Negern selbst fühlbar macht. Haben wir ihn als den Rest einer entschwundenen reineren Religion anzusehen, so ist die Erhaltung dieses Restes unter dem polytheistischen Naturdienst Beweis genug, wie sehr das religiöse Verlangen sich bei diesem nicht begnügen kann. Noch deutlicher aber ist dieß, wenn ohne eine solche Urreligion die Völker rein aus sich selbst es wenigstens zu einer Ahnung des Einen Gottes bringen.

Die Thatsache selbst aber, daß der Glaube an Einen Gott bei den Negern sich findet, steht trotz allen Zweifeln, die man erheben mag, fest. „Eine große Menge von übereinstimmenden Zeugnissen sagt aus, daß die Neger von den Jolofs im Norden bis nach Loango im Süden an einen höchsten guten Gott als Weltschöpfer glauben und ihn mit einem besonderen Namen bezeichnen; man wird indessen diese Behauptung, so vielfach sie auch wiederkehrt, mit großer Vorsicht aufnehmen müssen, zumal da von vielen Seiten ausdrücklich hinzugesetzt wird, daß diesem gütigen höchsten Wesen keine Verehrung erwiesen zu werden pflege und sich keine einigermaßen ausgebildeten Sagen über die Schöpfungsgeschichte bei den Negern zu finden scheinen, insbesondere über die Schöpfung der Menschen, von denen nur erzählt wird, daß sie aus der Erde, aus Löchern oder Bäumen gekommen seien. So großes Mißtrauen man in jene Angabe aber auch setzen mag, so muß es doch den bestimmteren Zeugnissen weichen, welche die Namen anführen, die das höchste Wesen bei Völkern hat, deren religiöse Vorstellungen sich sicherlich nicht unter dem Einfluß monotheistischer Religionen

gebildet oder umgebildet haben, Namen, die in den meisten Fällen das höchste Wesen und zugleich die himmlischen, Regen und Sonnenschein spendenden Mächte überhaupt, bisweilen auch die Sonne bezeichnen. Die Edeeyahs von Fernando Po verehren Rupi als höchstes Wesen, neben dem sie viele kleine Götter als Mittelspersonen haben, die Duallas am Cameruns bezeichnen mit demselben Worte den großen Geist und die Sonne. Die Yarubas glauben an Olorun als den „Herrn des Himmels", und die Yebus beten, das Gesicht zur Erde niedergebeugt, zu dem unsichtbaren Weltschöpfer, den sie den „Herrn oder König des Himmels" nennen; eines ihrer gewöhnlichen Gebete lautet: „Gott im Himmel, beschütze mich vor Krankheit und Tod. Gott gib mir Glück und Weisheit." ..... Die Ibos sprechen sich über ihren religiösen Glauben folgendermaßen aus: Tschuku hat Alles gemacht, die Weißen und die Schwarzen. Er hat zwei Augen und Ohren, eines im Himmel, das andere auf der Erde. Er schläft niemals und ist unsichtbar, doch sieht ihn der Gute nach dem Tode, der Schlechte aber kommt in's Feuer..... Den Völkern der Ewhe-Sprache gilt Mawu als höchstes Wesen: er hat die Menschen und die niederen Götter geschaffen, durch die er die Welt regiert. Der höchste Gott und Weltschöpfer ist dem Neger der Goldküste Njongmo (Jongmaa), der Himmel, der überall und von jeher ist. „Man sieht's ja täglich", sagte ein Fetischmann, „wie durch den von ihm gesendeten Regen und Sonnenschein durch Gras und Korn der Baum entsteht, wie sollte er nicht Schöpfer sein?" ..... Die Wolken sind der Schleier, die Sterne der Schmuck von Njongmo's Gesicht. Er sendet seine Kinder, die Wong, die Luftgeister, die ihn bedienen, auf die Erde, wohin sie seine Befehle zu überbringen oder wo sie diese selbst auszuführen haben. Die Frommen und Fetischmänner wenden sich oft unmittelbar an ihn, bitten ihn um Speise und um Segen zu jeder Medicin und nennen ihn dankend beim Aufstehen, ihn, der des Morgens das große Thor für die Sonne öffnet..... Jeden Morgen gehen sie sogleich an den Fluß, waschen sich, schütten eine Hand voll Wasser oder Sand auf den Kopf, schließen und öffnen die Hände und sprechen zu wiederholten Malen leise das Wort „Ekfuvais" aus, heben die Augen zum Himmel und beten: „Gott, gib mir heute Reis und Yams, Gold und Apries, gib mir Sclaven, Reichthum und Gesundheit und daß ich möge hurtig und schnell sein. Im

Wesentlichen derselbe Glaube ist es, der sich in Aquapin findet: der höchste Gott wird im Firmamente angeschaut, die zweite Stelle nimmt die Erde ein als die allgemeine Mutter, die dritte hat der oberste der Fetische inne."*) Trotz der Unklarheit, welche diesen Vorstellungen anhaftet, und trotzdem, daß vielfach für sie in der sinnlichen Welt ein Halt gesucht wird, haben wir in ihnen doch ein Hinausstreben über die rohe Naturvergötterung zu einer geistigen Auffassung des Einen göttlichen Wesens. Auch ist es sehr bezeichnend, daß dieser Glaube an den Einen Gott Erhebung des Gemüthes der Neger mit sich führt, indem er der gute Gott ist, der Segen spendet, während der Fetischdienst den Charakter der Furcht hat.

Auch bei den andern Völkern Afrika's finden wir wesentlich dieselben religiösen Vorstellungen und Gebräuche. Von den Hottentotten ist häufig behauptet worden, sie besäßen gar keine religiösen Vorstellungen. Diese Ansicht ist aber jetzt als unrichtig anerkannt.**) In den ältesten Berichten wird schon mitgetheilt, daß sie sich zum Zeichen religiöser Verehrung auf Steine niederwarfen, daß sie den Vollmond mit Tänzen und Gesängen feierten, und von dem ältesten Herrnhuter-Missionär G. Schmidt (1737) werden schon die Namen angegeben, mit denen sie „den Oberherrn über Alles" benannten, wogegen Burkhardt mit Unrecht behauptet,***) sie hätten keine Vorstellung von einem höchsten Wesen, nur Thiere und der Mond seien die Gegenstände ihrer abergläubischen Verehrung. Nur soviel ist richtig, daß dieser reinere Glaube bei ihnen wie bei den Negern sehr zurücktritt, der Thier- und Mondcultus dagegen im Vordergrund steht. Ebenso allgemein verbreitet ist bei ihnen der Glaube an eine Menge böser Geister und an Zaubereien, von denen Krankheit, Tod und Unglück aller Art abgeleitet werden. Durch Amulete, Austreibung und Beschwörung sucht man den bösen Geistern zu begegnen. Wie sehr aber trotz diesen niederstehenden religiösen Anschauungen eine Empfänglichkeit für ein Besseres vorhanden ist, dafür liefern die von Burkhardt†)

*) Waitz, a. a. O., S. 167—170.

**) Waitz, Bd. II., S. 342.

***) Missionsbibliothek, Bd. II., 2., S. 8.

†) a. a. O., S. 12.

mitgetheilten Erzählungen des Missionärs Ziegenbalg, der im Anfang des 18. Jahrhunderts mehrfach mit Hottentotten sich unterredete, den Beweis. Als er einen solchen fragte, ob er wisse und glaube, daß ein Gott sei, antwortete dieser: „Herr, wer nicht glauben will, daß ein Gott sei, der kehre nur seine Augen über sich, unter sich und um sich herum, und wenn er dann im Stande ist, so gehe er hin und sage, daß kein Gott sei." Auf die Frage, ob sie denn diesem Gott, den sie kennten, auch dienten, erhielt er die Antwort: „Gott hat weit bessere Diener, als wir sind." Als ferner Peter Kolb, ein Zeitgenosse Ziegenbalg's, sie fragte, warum sie den großen Gott nicht ehrten und ihm nicht dankten, erklärten sie: „Sie wüßten nicht, warum sie dem großen Gott nicht dankten; doch sei ihnen von ihren Vätern erzählt worden, wie ihre Voreltern so schrecklich wider diesen großen Gott gesündigt hätten, daß er ihnen und ihren Nachkommen die Herzen so sehr verhärtet habe, daß sie ihn nun nicht mehr recht kennen noch auch ehren oder ihm dienen können."

Ueber die mit den Hottentotten verwandten Buschmänner haben wir nur sehr spärliche Nachrichten. Soviel ist sicher, daß, wie sie in jeder Beziehung, namentlich auch in sittlicher, sehr tief stehen, auch ihr religiöser Glaube ein sehr niedriger ist. Dennoch beschränkt auch bei ihnen die Religion sich nicht auf albernen Aberglauben und Zauberwesen. „Campell hat mitgetheilt,*) daß sie eine männliche Gottheit über und eine weibliche unter der Erde annähmen. Nach Arbousset glauben sie an einen unsichtbaren Mann im Himmel, der Alles beherrsche, beten zu ihm in Hungersnoth und führen ihm zu Ehren Tänze auf, ehe sie in den Krieg ziehen."

Auch von den Kaffern ist es zu viel gesagt, wenn behauptet wird, sie hätten keinen Gott und keine Religion.**) Unbestreitbar ist, daß sie Namen für das göttliche Wesen haben, so: Utisco (der Strafverhängende), Umdali (der Bildner), Umenzi (der Schöpfer). Mögen sie nun mit diesen Namen auch keine bestimmten Begriffe verbinden, so sind sie ihnen immerhin Bezeichnungen für religiöse, wenn auch noch so unklare Vorstellungen. Auch Waitz, der den

---

*) Waitz, S. 346.

**) Burkhardt, a. a. O., S. 167.

Kaffervölkern wenigstens den Glauben an Einen Gott und Schöpfer abspricht, nennt doch die Namen Inkosi onkulu „der große Herr", und Umso onkulu „der große Mann", mit welchen sie die unsichtbare Macht bezeichnen, welche Blitz und Donner sendet.*)

Die Ansichten der Kaffern über die göttlichen Mächte sind jedoch nicht überall dieselben. Man muß wie in anderen Beziehungen so auch in Betreff der Religion unter den Kaffern oder den Völkern der südafrikanischen Sprachfamilie verschiedene Stämme unterscheiden. Die Kaffern im engen und eigentlichen Sinne haben allerdings sehr wenig von Religion, aber immerhin etwas. Der Hauptgegenstand ihrer Verehrung sind die Geister der verstorbenen Häuptlinge, welche sie anrufen, bei deren Namen sie schwören und deren Gräber sie so heilig halten, daß sie als Zufluchtsstätten für die Verfolgten dienen. Tempel und Gottesdienst finden sich bei ihnen nicht, aber Zauberei. Daß sie dabei doch wenigstens die Ahnung eines göttlichen Wesens, das Schöpfer und Richter ist, haben, dafür bürgen die vorhin aus Burkhardt angeführten Namen, die eben bei den Kaffern im engeren Sinne vorkommen. Auch der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist ihnen nicht fremd; er liegt ja in ihrer Verehrung der Geister Verstorbener. Endlich läßt sich nicht leugnen, daß sie ein, wenn auch ihnen selbst nicht klares Gefühl des Ungenügenden ihrer Religion haben. Denn ihr Unsterblichkeitsglaube gibt ihnen keine Beruhigung, sondern das Gegentheil: sie haben eine entsetzliche Angst vor dem Tode, von dem sie nicht einmal mögen reden hören. Auch ihre Verehrung mancher Gegenstände und Kräfte der Natur drückt nur die Furcht vor finstern Mächten aus.

Auch bei den Betschuanen findet sich keine Spur von Tempeln, Altären, Opfern, Götterbildern u. dgl.; überhaupt ist ihr Leben wenig über das Sinnliche erhaben. Dennoch aber wird der Name Gottes häufig von ihnen genannt. Häufig sind Ausdrücke wie: „Gott hat ihn getödtet, er ist zu den Göttern gegangen, wie wunderbar hat Gott das gemacht."**) Daß aber trotz der Versunkenheit des Betschuanenvolkes es wenigstens einzelne Seelen gibt, in welchen die Ahnung eines Höheren vorhanden ist, das beweist z. B. fol-

*) S. 410.

**) Bei Waitz, S. 411.

gende Ansprache,*) die ein Betschuaner an einen Missionär hielt: „Deine Lehren, o weiser Mann, sind gerade das, wornach ich verlangt und gesucht hatte, ehe ich dich kennen lernte. Vor zwölf Jahren ging ich einmal an einem wolkigen Tage im Lande der Maluti's den Jlotsefluß entlang und hütete meine Heerde. Auf einem Felsen sitzend, meine Schafe vor mir, machte ich traurige Fragen, ja traurige, weil ich sie nicht beantworten konnte. Die Sterne, sagte ich, wer hat sie je mit seiner Hand berührt? auf welchen Pfeilern ruhen sie? Die Wasser werden nicht müde: sie laufen unaufhörlich bei Tag und bei Nacht; aber wo halten sie an? oder wer macht sie so laufen? Auch die Wolken gehen, kommen wieder und fallen als Wasser zu Boden. Wo steigen sie auf? Wer schickt sie? Sicherlich sind es nicht die Baroka's (Regenmacher), die uns den Regen verschaffen, denn wie könnten sie ihn machen? Der Wind, was ist er? Wer bringt ihn, wer nimmt ihn weg? Wer macht, daß er bläst und rauscht und uns erschreckt? Weiß ich, wie das Korn wächst? Gestern war noch kein Hälmchen zu sehen auf meinem Feld. Heute komme ich wieder und finde etwas. Es ist sehr klein, ich kann es kaum sehen; aber es wird aufwachsen wie ein junger Mann. Wer kann dem Boden Weisheit und Kraft gegeben haben, dieses Korn hervorzubringen? Als ich das sagte, stützte ich die Stirn auf meine Hand. — Wiederum dachte ich bei mir selbst und sprach: Wir alle gehen hinweg, aber dieses Land bleibt da; es bleibt allein da, denn wir alle müssen fort. Aber wohin gehen wir? Mein Herz antwortete: Vielleicht gibt es noch andere Menschen außer uns, daß wir zu denen gehen. Dann sagte ich wieder: Vielleicht leben diese Menschen unter der Erde, und wir gehen zu ihnen. Aber dagegen erhob sich wieder ein anderer Gedanke und sprach: Diese Leute unter der Erde, woher kommen sie? Jetzt wußte mein Herz nicht mehr, was es denken sollte, es wurde ganz verwirrt. — Dann erhob sich mein Herz wieder und sprach zu mir: Alle Menschen thun viel Böses, und du, auch du hast viel Böses gethan. Wehe dir! Ich erinnerte mich an vieles Unrecht, was ich Andern angethan hatte, und mein Gewissen peinigte mich deshalb ungemein, während ich so allein auf dem Felsen saß. Ich sage dir, ich war erschrocken darüber. Ich sprang auf

*) Bei Burkhardt, S. 122.

und lief meinen Schafen nach, um mich wieder aufzuheitern, aber ich zitterte sehr". Besonders bemerkenswerth ist hier, wie zu den Fragen nach dem Woher und Wohin der Dinge sich die Gewissensregungen gesellen.

Die eben besprochenen Kaffervölker sind diejenigen, bei denen am wenigsten Religion sich findet. Andere Stämme haben ein reicheres religiöses Leben, Opfer und Götzenbilder; bei allen aber begegnet man einem mehr oder weniger unbestimmten Glauben an ein unsichtbares göttliches Wesen.*)

Auch die Bewohner der Insel Madagaskar sind nicht ohne einen Glauben an Gott, als den Schöpfer. Sie sagen: „Sollte nicht ein Gott sein, der Himmel und Erde und alle menschlichen Wesen und Alles, was sich regt, gemacht hat?"**) In ihren Eidesformeln und Gelübden reden sie ihn also an: „Du bist es, den wir anflehen, der du den Menschen geschaffen hast, den Himmel, die Sonne, den Mond, die Sterne, den Regenbogen, die Winde, die Erde, das Meer und Alles, was athmet und sich bewegt unter dem Gewölbe des Himmels und auf der Erde."***) Dieser Glaube ist aber wie bei allen andern afrikanischen Völkern zurückgedrängt durch den Polytheismus. Denn sie sagen: „Wir haben Gott nicht gesehen. Aber die Götzen da, das sind die Götter, die unsere Augen sehen und zu denen wir beten können."†) Den höchsten Weltregenten, neben dem sie noch ein böses Princip annehmen, halten sie für zu hoch, als daß er sich viel um die Angelegenheiten der Menschen bekümmere. Er hat dieß den untergeordneten Göttern übertragen, von denen eine große Menge angenommen wird, so der Gott des Donners, des Regens, des Lebens, des Nordens, des Südens, des Westens und des Ostens u. s. w. Auch an Thiere und an leblose Gegenstände wird eine religiöse Verehrung geknüpft, womit die Zauberei sich verbindet. Ihren Göttern dienen sie in Tempeln mit abscheulichen Götzenbildern.††)

Von den in der Ostecke Afrika's wohnenden Galla, mit

---

*) Vgl. Waitz, S. 419—425.

**) Burkhardt, II., 3., S. 52.

***) Waitz, S. 446.

†) Burkhardt, a. a. O.

††) Vgl. Waitz, S. 446 ff. Burkhardt, S. 53.

welchen wir unsere Umschau bei den afrikanischen Heidenvölkern schließen können, ist es ebenfalls gesichert, daß sie neben dem Polytheismus, dem Bäumecultus und Schlangendienst, den Glauben an einen Urheber aller Dinge und Geber aller Gaben haben, dem besonders die Schöpfung des ersten Menschen zugeschrieben wird.*)

2. Die Urreligionen der Amerikaner.**)

Die Ordnung, in welcher wir die Religionen der Ureinwohner Amerika's behandeln, ist die, daß wir von Norden nach Süden gehen. Wir beginnen also mit den Eskimos. Ihre Religion ist die ärmste unter allen amerikanischen Völkern. Sie besteht hauptsächlich in der Verehrung böser Geister und in Zauberwesen. Dennoch aber findet sich bei ihnen der Glaube an ein höchstes Wesen, das sie aber nicht als Schöpfer verehren, wie ihnen überhaupt der Gedanke an eine Schöpfung fern zu sein scheint. Das Fortleben der Seelen nach dem Tode ist auch ihnen gewiß. Die Grönländer glauben, daß die Seelen der Todten entweder in den Himmel oder in die Erde gehen und an letzterem Orte ein glücklicheres Leben führten als an dem ersteren. In Labrador soll die Ansicht verbreitet sein, daß die guten Menschen nach dem Tode auf dem Monde ein glückliches, die bösen in einem Loch in der Erde ein unglückliches Leben führen.

In der Religion der Indianer Nordamerika's, zu denen wir weitergehen, sind zwei Elemente gemischt, nämlich der ursprünglich südliche Naturdienst und der erst später aus dem Norden eingewanderte Geisterglaube und Fetischismus. „Die Naturverehrung der Rothhäute ist zunächst eine unmittelbare, nach welcher die Naturgegenstände selbst verehrt werden. Es sind das die Gegenstände, die in der gesammten Natur nach ihren wohlerkannten oder auch gedachten Wirkungen als groß und herrlich dastehen und auf Gemüth, Verstand, Schicksal des Menschen einen mächtigen Eindruck machen und Einfluß ausüben, also außer der Sonne die Gestirne und Himmelserscheinungen, die Elemente und ihre Wirkungen, die

*) Burkhardt, S. 19.

**) Vgl. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Waitz Anthropologie, Bd. III. IV.

Jahreszeiten, die Gewächse. Aber diese Gegenstände werden nicht an sich verehrt, sondern inwiefern die Offenbarung der Gottheit in ihnen geahnt wird."*) Unter den Elementen wird vornehmlich das Feuer verehrt; es steht diese Verehrung in Verbindung mit dem Sonnencultus und sie findet ihren vorzüglichsten Ausdruck in der Unterhaltung des heiligen Feuers im Sonnentempel oder auch in unterirdischen Gemächern. Außer dem Feuer wird das Wasser in Quellen, Bächen, Flüssen, Seen und Meeren verehrt, ebenso von einigen Stämmen die Erde als die Urmutter aller Dinge, die Luft in ihren Wirkungen, in Sturm, Hagel u. s. w., besonders aber in Donner und Blitz. Auch der Pflanzen- und Thierdienst hat starke Verbreitung. Ueberhaupt gilt die ganze Natur für göttlich. Am höchsten aber steht und die meiste Verbreitung hat der Sonnendienst, der jedoch nicht den Mittelpunct der Naturvergötterung bildet; ein solcher fehlt gänzlich, wie überhaupt die verschiedenen Gegenstände der religiösen Verehrung in keinem organischen Zusammenhange stehen. Der Sonne wird durch Tabakrauch, durch Opfer und harte Büßungen Huldigung dargebracht.

Diesem südlichen Naturdienste mit der Sonnenverehrung an der Spitze geht im religiösen Leben der Indianer ein nordischer Geisterglaube zur Seite ähnlich dem der Eskimos, und es tritt dieser aus dem Norden stammende Glaube gegen den andern in den Vordergrund. Die Geister, welche eine religiöse Verehrung erhalten, sind unzählig. Bei jedem Stamme sind sie verschieden und tragen verschiedene Namen. Jeder Einzelne sucht sich in seiner Jugend durch mancherlei Ceremonien einen Schutzgeist zu erwerben. Neben diesen gibt es auch böse Geister, welche den Menschen schaden, die Himmelskörper verfinstern, häßlich aussehen und in unwirthlichen Gegenden sich aufhalten. Ueberhaupt zeigt sich der ganze Geisterglaube vornehmlich als Gespensterfurcht. Zu den Geistern, welche verehrt werden, gehören auch die Seelen der Verstorbenen, von denen angenommen wird, daß sie von der übersinnlichen Welt aus einen Einfluß auf das Geschick der Lebenden ausüben, nützen und schaden und sich offenbaren können. Daher werden die Todten in verschwenderischer Weise geehrt, besonders auch durch große Todten-

*) Müller, a. a. O., S. 52.

feste. Die Furcht vor den Geistern der Erschlagenen ist es auch, was die Indianer von dem Morde abhält.

Dieser Geisterglaube ist jedoch kein bildloser, sondern haftet an äußeren, sichtbaren Gegenständen, d. h. der Geisterglaube der Indianer ist Fetischismus. Die verschiedensten, durch keine Einheit verbundenen Gegenstände, lebendige oder leblose Wesen, natürliche oder künstliche Bildungen werden als Behausungen von Göttern angesehen. Und wie überall so steht auch bei den Indianern mit dem Fetischismus das Zauberwesen in Verbindung, das hier sehr ausgebildet ist, in geringerer Art von Allen ausgeübt wird, in seinen höheren Stufen aber von besonderen Leuten getrieben wird, die vorherrschend Zauberer sind.

Der südliche Naturdienst und der nordische Geisterglaube gehen jedoch nicht geschieden nebeneinander her, sondern haben sich innerlich durchdrungen. Eine Einigung konnten sie eingehen, weil sie, obgleich an und für sich wesentlich geschiedene Elemente, doch verwandtschaftliche Beziehungen zu einander haben. „Der südliche Naturdienst verehrt nicht blos die abstracten Naturgesetze, sondern er personificirt sie, denn er vernimmt eine in ihnen sich offenbarende Persönlichkeit. Der Geisterglaube seinerseits bleibt nicht immateriell, sondern sucht in den Fetischen einen Körper oder doch eine Behausung für den Geist.“ „Die Verschmelzung geschieht nun einfach dadurch, daß die Naturgesetze und Wirkungen, die Gegenstände, an denen sie sich zeigen oder anschaulich werden, ebenfalls ihre Geister, gleichsam ihre Schutzgeister erhalten.“ *)

Da nicht nur natürliche Gegenstände, wie besonders die Sonne, als Offenbarungen der Götter gelten, sondern auch künstliche Gebilde, so ist der religiöse Dienst der Indianer vielfach Bilderdienst. Im Norden sind es kleinere Bilder, im Süden größere Tempelbilder, welche verehrt werden. Die Bilder sind großentheils Thierbilder, doch auch Bilder von menschlicher Gestalt finden sich, wenn auch nur in ganz rohen Anfängen, und es zeigt sich hierin, wie überhaupt im Anthropomorphismus eine Erhebung über die niederste Stufe der Religion liegt. Im Anthropomorphismus erscheint die Tendenz, die Gottheit als Persönlichkeit zu fassen. „Wenn der Indianer einen Stein antrifft, der einige Aehnlichkeit mit einem mensch-

*) Müller, S. 90 f.

lichen Körper zeigt, so darf er, ohne seinem künftigen Glücke zu schaden, nicht ohne Weiteres vorübergehen. Ist der Stein klein, so nimmt er ihn als Fetisch mit; ist er groß und schwer, so stellt er ihn an einem schicklichen Orte auf. Um der Natur nachzuhelfen, werden in solche Steine oft Löcher und Ringe gemalt, die Gesicht, Gürtel und Halsband vorstellen. Am häufigsten aber sind Pfähle, sogenannte Zauberklötze, entweder mit einem Menschenkopf oder einer ganzen menschlichen Figur. Weiter ausgebildet sind aber die Götterbilder mit Menschengestalt bei den Sonnendienern. So in Florida im Tempel zu Talomeko. Dort standen vor dem Eingange des Tempels in zwei Reihen zwölf hölzerne Bildsäulen von übermenschlicher Größe, mit wildem Blick und drohender Geberde, von besserer Arbeit als sonst dortzuland."*)

Noch deutlicher tritt die Neigung zu einer höheren Religionsstufe in der Verehrung des großen Geistes hervor, welche der auffallendste Zug ist, der die Religion der Indianer kennzeichnet. Es hat dieß schon zu der Ansicht geführt, die Religion der Indianer sei reiner Theismus. Nach unsrer eben gegebenen, auf den Zeugnissen der besten Gewährsmänner ruhenden Darstellung des Religionswesens der Indianer ist dasselbe aber wesentlich Polytheismus, und der Glaube an den großen Geist erscheint nur als ein Hinaussehnen über den Polytheismus, ohne daß dieser wirklich aufgegeben wird. Ja, es wird sich zeigen, daß auch dieser höhere Glaube in die Vielgötterei herabgezogen wird, so daß der große Geist unter den Göttern nur primus inter pares ist. Es scheint jene Ansicht theils auf oberflächlicher Anschauung von Reisenden und Missionären zu beruhen theils darauf, daß die Indianer in Gesprächen mit Europäern als das mit diesen Gemeinsame ihren Glauben an den großen Geist hervorhoben, dagegen ihren Polytheismus verschwiegen.

Ebenso ist aber die entgegengesetzte Meinung abzuweisen, als ob die Idee des großen Geistes den Indianern ursprünglich fremd und erst durch europäischen Einfluß ihnen zugekommen sei. Dagegen spricht schon, „daß die Schnelligkeit und Allgemeinheit, mit welcher diese Vertauschung geschehen sein müßte, etwas sehr Befremdendes hätte im Vergleich zu der Zähigkeit, mit welcher sonst die Indianer ihre religiösen Vorstellungen festzuhalten pflegen."*) Außerdem

*) Müller, S. 97 f.

**) Waitz, Bd. III., S. 177.

aber ist positiv nachgewiesen, daß dieser Glaube der Indianer ein sehr alter ist. Die ältesten Berichte schon erwähnen ihn. „Schon aus der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts bezeugt Andreas Thevet, daß die Kanadier an einen Schöpfer glauben, den sie Andouagni nennen, und der größer als Sonne, Mond und die Sterne sei und Alles in seiner Gewalt habe. Quarterius in demselben Jahrhundert nennt diesen Gott Cudouagni, der ein Schöpfer der Dinge und der Menschen sei und von den Kanadiern mehr gefürchtet als verehrt werde. Lescarbot, der im Jahre 1606 in Nordamerika war, erzählt ebenfalls, daß die Kanadier den Cudouagni als den Schöpfer und obersten Gott verehren. Um dieselbe Zeit berichtet der Jesuit le Jeune von der Verehrung des Schöpfers bei den alten Kanadiern. Nach ihm geben diese vor, daß einer sei, von dem Alles herrühre, den sie Atohocan nennen. Als der Jesuit ihnen von Gott und dessen Allmacht redete und wie er Himmel und Erde geschaffen habe, hätten sie unter einander gesagt: das ist Atohocan, das ist unser Atohocan!"*) „Als Winslow (1622) bei dem König Massasoit von Gott als dem Schöpfer und Geber alles Guten erzählte, zu dem sie beteten und dem sie dankten, antworteten die Indianer, dieß sei sehr gut und sie glaubten fast ganz dasselbe von ihrem Kiehtan, dem Schöpfer aller Dinge, er wohne weit im Westen im Himmel und die guten Menschen kämen zu ihm nach dem Tode, die bösen weise er ab und stoße sie in's Elend, er sei von Niemand geschaffen und erscheine ihnen nicht, sie bäten ihn aber um Alles, was sie wünschten."**) Auch die große Anzahl der verschiedenen Namen, unter denen der große Geist verehrt wird, weist auf inländischen Ursprung, ebenso die Art der Verehrung, die ihm dargebracht wird, bestehend in Opfern, Selbstverstümmelungen u. s. w.

Die verbreitetsten Namen bezeichnen den großen Geist als Schöpfer. Die Ansichten von der Schöpfung werden in verschiedenen Mythen entwickelt, deren Gemeinsames das ist, daß die Indianer an keine Schöpfung aus dem Nichts glauben. Außer dem großen Geiste waren ursprünglich der Himmel und das Wasser, welch' letzteres als das der Schöpfung Widerstrebende gefaßt wird.

*) Müller, S. 102 ff.
**) Waitz, S. 178.

„Nur die Himmelskörper und die Erde werden geschaffen und letztere mit lebenden Wesen bevölkert. Oft sind auch solche schon vorhanden, und der schaffende Gott erscheint dann zugleich als der erste Mensch. Ja es werden Einzeldinge bisweilen geradezu für ungeschaffen erklärt, z. B. der wilde Reis von den Sioux: sie sagen, er sei von selbst gekommen."*)

Dieser Glaube an den großen Geist als den Schöpfer wurde jedoch in seiner Reinheit nicht erhalten, sondern mit dem polytheistischen Naturdienst in der Art vermengt, daß der große Geist vielfach mit irgend einem der Naturgötter zusammenfällt. Wo die Verehrung der Sonne an der Spitze des Naturdienstes steht, erscheint der große Geist als Sonnengott, welcher darum als Schöpfer gedacht wird. Einzelne unterscheiden wohl zwischen der Sonne und dem großen Geiste; den Meisten aber sind beide Eines. Wo der Sonnendienst nicht vorherrscht, wird der große Geist entweder als der Himmelsgott gefaßt, oder es sind Thiere, welche ihn vorstellen, besonders irgend ein Vogel. Selbst unbeseelte Gegenstände werden als die unmittelbaren Erscheinungen des Schöpfers gedacht, so Bäume, die Elemente, vorzüglich das Feuer.

Wie der Religion der Indianer überhaupt eine Neigung zum Anthropomorphismus innewohnt, so zeigt sich dieß auch in den Vorstellungen vom großen Geiste. In roher Plastik und mannigfachen Mythen wird dieser als Mensch gefaßt. Am bestimmtesten spricht sich dieser Anthropomorphismus aus in der Vorstellung von dem Verhältniß des großen Geistes zum ersten Menschen. „Sowohl bei den Mingos als den Leni-Lenage ist der erste Mensch ein Gegenstand göttlicher Verehrung. Die Crows, Mandans und Mönitarris nennen den ersten Menschen Numank Machana, der allein bei der großen Fluth gerettet wurde; ihm gab der Herr des Lebens große Macht, und darum bringen sie ihm Opfer. Ja sogar wird abwechselnd bald der Herr des Lebens, bald der erste Mensch als derjenige angerufen, der da Gewalt hat über die Geister. Noch mehr! Merkwürdiger Weise werden beide bisweilen völlig identificirt. So begegnen uns sowohl in dem Manabozho der Chippewas als in dem Messou der Kanadier Schöpfer und Stammvater der nachfluthlichen Menschen in Einer Person."**)

*) Waitz, Bd. III., S. 183.

**) Müller, S. 133.

Als Schöpfer ist der große Geist, ob er als Sonnengott oder Himmelsgott oder unter irgend einer andern Hülle geschaut wird, der Herr des Lebens, der den Geschöpfen das Leben gab und alljährlich das Leben der Natur erneuert. Er ist aber auch der Herr des Todes, der die Krieger nach dem Tode zu sich in das Paradies nimmt. Als Todtengott erscheint er auch als böser Geist, der der Schattenseite der Unsterblichkeit, der Unterwelt angehört. Im Zusammenhang damit, daß der große Geist die Krieger nach dem Tode in das Paradies führt, wird er als Kriegsgott verehrt und werden ihm Menschenopfer dargebracht, vornehmlich Kriegsgefangene. Das Fleisch der Geopferten, glauben die Indianer, genieße der Gott, und es stehen so die Menschenopfer in Zusammenhang mit der Anthropophagie: man schreibt dem Gotte die nämlichen Neigungen zu, die man selber hat.

Bei aller Macht des großen Geistes und seiner Herrschaft über Leben und Tod erscheint er jedoch nicht in der Unabhängigkeit, die der theistischen Vorstellung eigen ist. „Da der große Geist ein Naturgott ist, identisch mit der Natur und ihr unterworfen, eine Personification oberster Naturkräfte, nicht eine über der Natur stehende Persönlichkeit, darum steht er unter dem unabänderlichen und unerbittlichen Schicksal. Die Idee dieses Schicksals ist wesentlich heidnisch, sei es nun, daß sie sich blos unbewußt in dem Glauben an die Zauberkräfte ausspricht, sei es, daß sie in dem Begriffe des Schicksals zum verständigen Bewußtsein gekommen ist. Der Naturgott ist dem unabänderlichen Gange der Natur unterworfen. Manche Rothhäute sind sich dieses Begriffes eines Schicksals bewußt geworden. Die Irokesen nennen es Tibariman. Was nach ihnen dieses verhängt, kann der große Geist nicht ändern. Darum antwortete dieser den Irokesen auf ihre Frage, warum er dem Vordringen der bärtigen Männer nicht wehre, es bestehe noch eine höhere Macht als die seine, nämlich das unerbittliche Schicksal."*) Damit hängt zusammen, daß der große Geist vielfach als in der Zeit entstanden und von einer Großmutter herrührend angesehen wird. Letztere wird vorwiegend als böser Geist gefürchtet.

Die Vorstellungen von dem Leben der Seele nach dem Tode schließen sich theils an den Glauben an den großen Geist

*) Müller, S. 148 f.

theils an den rohen Naturdienst und Fetischismus an. Wir haben vorhin schon gesehen, daß der Unsterblichkeitsglaube mit der Verehrung des Schöpfers und Herrn des Lebens in Verbindung steht. Der große Geist bestimmt das Schicksal der abgeschiedenen Seelen in dem Wohnorte der Todten, der Eskennanne genannt wird und in zwei Theile sich scheidet, in eine Lichtseite und eine Schattenseite. Unter der ersteren versteht man die Sonne oder den Sternenhimmel, wo die Seelen auf schönen Prärien ein Leben genießen, das in den Freuden der Jagd und des Krieges besteht, überhaupt eine Fortsetzung der diesseitigen Zustände ist. Die Schattenseite wird als Höhle von ungeheurer Tiefe vorgestellt, dem Wohnorte des bösen Geistes, der bisweilen als der große Geist selbst erscheint. Die höchste Stufe nehmen, wie in diesem Leben, die Krieger ein. Denselben Zustand, in welchem die Seelen dieses Leben verlassen, haben sie auch jenseits. Daher freute sich eine Nadovessierin, die ihr vierjähriges Kind verloren hatte, über den bald darauf erfolgten Tod des Vaters, weil jenes, unfähig, für sich selbst zu sorgen, nun gegen Mangel und Gefahr durch den nachgefolgten Vater geschützt sei.*) Die Vorstellungen einer ethischen Vergeltung dagegen sind selten, doch können sie den Indianern nicht ganz abgesprochen werden. Es findet sich bei einzelnen Völkerschaften der Glaube, daß nach dem Tode die guten Menschen glücklich, die bösen unglücklich werden, wobei freilich zu bemerken ist, daß die Haupttugend in die Tapferkeit gesetzt wird.

Wie aber überhaupt der Glaube an den großen Geist zurückgedrängt wird durch den Naturdienst und den Fetischismus, so sind auch diese Unsterblichkeitsvorstellungen, die mit diesem Glauben zusammenhängen, die selteneren. Die gewöhnlichen und gangbaren Meinungen vom Leben nach dem Tode schließen sich an die niedere Götterverehrung an. Mit dem Naturdienste hängt der Glaube an die Seelenwanderung zusammen. Wo der religiöse Dienst vorzugsweise den Gestirnen zugewendet ist, treffen wir die Vorstellung, daß diese nicht nur die Sitze der abgeschiedenen Seelen seien, sondern die Seelen selbst. Steht dagegen der Thierdienst im Vordergrund, so wird an die Seelenwanderung durch Thiere geglaubt. Thierseelen gehen in Menschenseelen und Menschenseelen in Thierseelen.

*) Waitz, Bd. III., S. 196.

Viele Indianer glauben, früher Thiere gewesen zu sein, und so hat es für sie nichts Verwunderliches, wenn die Menschenseelen nach dem Tode in Thierleiber übergehen. Auch die Ansicht von der Verwandlung des Menschen in einen andern hat Verbreitung. Mancher glaubt, schon früher als Mensch gelebt zu haben; namentlich meint man von gestorbenen Kindern, daß sie bald als Menschen wiederkommen werden. „Bei den Takhali weiß der Zauberer sogar eine directe Transfusion der Seelen zu bewirken: er hält dem Sterbenden oder Todten die Hände auf die Brust, legt sie dann auf den Kopf eines Verwandten und bläst hindurch; das Kind, welches dem letzteren zunächst geboren wird, hat dann die Seele des Verstorbenen in sich und nimmt den Rang und Namen desselben an.“ *) Am vorherrschendsten aber ist die Art von Unsterblichkeitsglauben, die dem Fetischismus entspricht. Der einzelne Mensch wird ein göttlicher Geist, der in der diesseitigen Welt seinen Spuck treibt. Jenseits führt er ein Leben, das im Wesentlichen ebenso beschaffen ist wie das diesseitige, nur weniger kümmerlich, indem es bessere Jagd und weniger Hunger und Durst gibt.

Aus dieser Schilderung des Religionswesens der Indianer ergibt sich, daß die beiden Hauptelemente der Religion, das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer übersinnlichen Macht und der Unsterblichkeit der Menschenseele trotz allen Entstellungen und trotz der Herabziehung des Uebersinnlichen in sinnliche Formen bei diesem niederstehenden Volke sich finden. Daß aber das religiöse Verlangen dieses Volkes über seine religiösen Vorstellungen und Gebräuche hinausgreift, zeigt sich nicht nur in dem aus dem Polytheismus sich herausringenden Glauben an den großen Geist, sondern noch ganz besonders darin, daß das Religionsgefühl der Indianer vorherrschend das der Furcht ist. „So trotzig sonst der Indianer den sichtbaren Gefahren entgegengeht, wenn ihn die Leidenschaft treibt, so standhaft und gleichmüthig er die größten Qualen erträgt, so sehr ist er immerdar von Schauer, Furcht und Grauen vor den in der Natur waltenden unsichtbaren Geisteskräften erfüllt, und sobald ihn das Gefühl derselben ergreift, ist er das zaghafteste Geschöpf der Erde. Der Gedanke an den Tod, wenn nicht Rachesucht und Kriegerstolz das natürliche Gefühl übertäuben, erfüllt ihn mit

*) Waitz, S. 195.

Angst und Schrecken, eine Todesfurcht, die sich besonders bei Donnerwettern zeigt. Oft fahren sie von Träumen geschreckt des Nachts auf und wie vom Feinde überfallen bleiben sie wachend. Der Flug großer Raubvögel, das Gekrächz der Nachteule und Träume beunruhigen das Gemüth, Gespenster schweben von Zeit zu Zeit wie Plagegeister des Nachts um die Seele." „Traurig ist daher auch der vorherrschende Grundton in ihren Gesängen, selbst wenn sie berauscht sind. Ihr Trauergesang bei Gefahr und Hunger drückt dieses Gefühl in einem langsamen und eintönigen Gesange aus. Die vorherrschend große Anzahl ihrer Klagelieder weist auf das vorherrschende Gefühl hin, und die in der Berauschung erregten Thränenergießungen bringen dieses Gefühl nur zu einem gesteigerten Bewußtsein." „Furcht ist das vorherrschende Gefühl, das sich in ihrem Cultus ausspricht. So zunächst in ihrer Verehrung der Gestorbenen, deren Namen sie aus Furcht oft nicht auszusprechen wagen. Die so gewöhnlichen Marter und Hinschlachtungen der Kriegsgefangenen waren eigentlich nichts Anderes als Menschenopfer, die aus Furcht vor den Sühnung verlangenden Getödteten gebracht wurden."*)

Denselben Charakter wie die eben geschilderte Religion hatte auch das Religionswesen der Columbusindianer oder der Urbewohner der großen Antillen, welche freilich längst vom Erdboden verschwunden sind. Auch hier finden wir den Geisterglauben in Form des Fetischismus. Von den Geistern kommt Alles, das Gute wie das Böse. Sofern sie Gutes bringen, sind sie Schutzgeister. Jeder Einzelne hat seinen Schutzgeist, ebenso jede Familie und jeder Staat. In der Verehrung eines Nationalschutzgeistes liegt aber ein Fortschritt über den Geisterglauben der Indianer Nordamerika's; denn damit hat der Geisterdienst eine Zusammenfassung und trägt weniger den Charakter der bunten Vereinzelung ohne Einheit. Die Geister sind aber auch Plagegeister, die angebetet wurden, um sie zu besänftigen. Daher leben auch diese Indianer in beständiger Furcht. Ganz besonders wurden als solche Plagegeister, die des Nachts erscheinen und die Menschen in Schrecken setzen, die Todten gefürchtet. Diese Geister wurden als Fetische abgebildet und mit diesen Bildern identificirt.

*) Müller, S. 83 f.

Mit diesem Fetischismus sind die Unsterblichkeitsvorstellungen enge verbunden, indem eben die Seelen der Verstorbenen göttliche Geister sind. Aus dieser Verbindung ergibt sich, daß der Unsterblichkeitsglaube dieser Indianer ein sehr roher ist. Die Zustände diesseits dauern jenseits fort. Daher werden den Todten allerlei zum Leben nöthige Dinge in die andere Welt mitgegeben. Diese andere Welt ist sogar kaum ein Jenseits zu nennen. „Denn entweder verlegte Jeder den Aufenthaltsort der Todten in seine Provinz, oder man dachte sich zwar einen besondern Wohnort der verstorbenen Vorfahren, wo man in schattigen und blühenden Lauben mit schönen Weibern lebt und an köstlichen Früchten sich labt, — aber dieser Ort war nirgends anders als auf der Insel Hayti selbst, in den schönen Thälern auf der westlichen Seite der Insel. Dort halten sich den Tag über die Seelen der Verstorbenen in den unzugänglichen Klüften der Berge versteckt, also wie die Dämonen, des Nachts aber fliegen sie in die glücklichen Thäler hinab."*) Eine sittliche Fassung des Unsterblichkeitsglaubens fand sich bei den Urbewohnern der großen Antillen nicht; es sind nur sinnliche Formen, in welche sich die Ahnung der Unsterblichkeit bei ihnen kleidete.

Auch hier verband sich mit dem Fetischismus der Naturdienst, mit dem Sonnendienst an der Spitze. Unter den Naturgegenständen, welche als Fetische verehrt wurden, standen obenan die Gestirne, welche für die die Welt regierenden Kräfte gehalten wurden. An der Spitze aber des ganzen Religionswesens stand der Sonnengott, dem der Mond als Gattin zur Seite steht. Dem Sonnengotte waren Säulen geweiht und Altäre erbaut, auf denen das Bild des Sonnengottes eingegraben war. An den Sonnengott schließen sich kosmologische Mythen an; er galt als der Schöpfer und wurde vielfach mit dem großen Geiste, dessen Glaube auch hier sich fand, identificirt.

Auch die Religion des großen und wilden Stammes der Karaiben, der die kleinen Antillen, einen Theil des Festlandes von Centralamerika und des Nordens von Südamerika bewohnt, bietet nichts wesentlich Eigenthümliches gegenüber den bisher betrachteten Religionsformen der Rothhäute und der Columbusindianer. Wir haben auch bei diesen Völkern die Mischung des

*) Müller, S. 174.

Fetischismus mit dem höher stehenden Naturdienst. Der Geisterglaube der Karaiben zeichnet sich nur „durch zwei Eigenthümlichkeiten aus, einmal durch den bestimmteren Dualismus der guten und bösen Geister und dann durch die Identificirung dieser Geister mit den verschiedenen Seelen jedes einzelnen menschlichen Individuums." *) Was das Letztere betrifft, so ist bemerkenswerth, daß die Karaiben dem Menschen drei Seelen zuschreiben, von denen die eine ihren Sitz im Herzen, die beiden andern im Kopf und in den Armen haben. Die Seele des Herzens ist die edelste. Wenn nun im Tode die Seelen den Leib verlassen, so entstehen die Geister. Aus den Seelen des Herzens werden gute Geister, welche an schönen Orten im Himmel in Verbindung mit den höheren Geistern leben und einen schönen jungen Leib haben. Aus den Seelen des Kopfes und der Arme werden böse Geister, welche in unwirthlichen Gegenden oder am Ufer des Meeres oder in der Tiefe des Meeres wohnen. Wie die Menschen auf Erden, so haben auch diese Geister zweierlei Geschlecht und pflanzen sich fort. Unter den Fetischen, welche die Geister repräsentiren, finden sich viele menschlich gestaltete, worin sich ebenso wie bei den Indianern der Zug zum Anthropomorphismus manifestirt. Diesen Geistern wird mit Opfern, darunter auch Menschenopfer, mit Tänzen und Festen gedient.

Gegen den Geisterdienst tritt der höhere Naturdienst sehr zurück, und es stehen in dieser Hinsicht die Karaiben den Indianern Nordamerika's und den Columbusindianern nach. Als Naturgegenstände, denen sie religiöse Verehrung widmen, treten die Gestirne und die Thiere hervor. An der Spitze aber steht nicht die Sonne, sondern der Mond.

Auch hier haben die Geister ein Oberhaupt und zwar ein doppeltes, eines an der Spitze der guten und eines an der Spitze der bösen Geister. Die Vorstellungen vom obersten guten Geiste, seinem Verhältnisse zur Welt und zum ersten Menschen, sowie zum Schicksal stimmen gänzlich mit dem Glauben der Indianer an den großen Geist überein.

„Den zweierlei Religionsstufen hinsichtlich der Vorstellungen von den Göttern entsprechen auch hier zweierlei Unsterblichkeitsvorstellungen, einmal die von einer Fortsetzung des Lebens

*) Müller, S. 206.

jenseits nach Art des Lebens diesseits und dann die von einer Seelenwanderung. Jenes kommt der Stufe der Wilden zu, und es finden sich auch hier wieder die Vorstellungen wie bei andern Wilden. Die Seelenwanderung gehört dem höheren Naturdienste an, dem Gestirndienst und der symbolischen Thierverehrung. Beide Stufen haben zugleich ihre Lichtseite und ihre Schattenwelt." „Keine dieser Vorstellungen gibt aber dem Leben jenseits eine sittliche Bedeutung, nirgends ist es eine Wiedervergeltung für Handlungen diesseits. Das Schicksal jenseits ist entweder durch eine unabänderliche Naturnothwendigkeit bestimmt, indem die Seele des Herzens es auf jeden Fall gut bekommt, die anderen schlecht. Oder es richtet sich der Zustand jenseits nach dem Unterschied von Tapfer und Feig, Stark und Schwach."*) Eigenthümlich aber ist, daß sich neben diesen Vorstellungen von Unsterblichkeit noch die andere findet, welche annimmt, die Menschen seien ursprünglich dazu bestimmt gewesen, auf dieser Erde unsterblich zu sein. „Es erzählt uns der Mythus, daß der große Geist sich lange bei dem karaibischen Stamme der Tamanachier oder Tamanaca-Horden aufgehalten habe. Als er sie nun endlich verließ, wandte er sich noch einmal in seinem Kahne um und sprach: Ihr werdet indessen die Haut verändern! Darunter verstand er aber nach der Versicherung der Tamanachier, daß sie nicht sterben sollten, sondern wie die Schlangen die Haut wechseln würden. Da gab nun aber ein altes Weib ihren Unglauben an diese Verheißung zu verstehen, und auf das hin nahm der große Geist sein Wort zurück mit dem Worte: Ihr sollt sterben! Hätte die alte Frau geglaubt, so würden die Karaiben nie sterben.... Immerhin ein eigenes Zeugniß dieser Kannibalen für die Kraft des Glaubens!"**)

Das Grundgefühl im religiösen Leben dieser Wilden ist ebenfalls wie bei den schon Behandelten das der Furcht. Sie fürchten sich vor den Erscheinungen der Geister in den Träumen wie im wachen Zustande, vor den Gewittern und ganz besonders, trotz aller Tapferkeit, vor dem Tode.

Gehen wir weiter nach Süden zu den Völkern im Osten Südamerika's. Wir fassen hier die Stämme östlich der Cor-

*) Müller, S. 222—224.

**) Müller, S. 224.

dilleren und südlich vom Amazonenstrom bis zu den Patagoniern und Araukaniern (einschließlich) zusammen. Denn alle die verschiedenen Stämme, welche diesen weiten Boden bewohnen, bilden wie überhaupt nach Cultur oder Uncultur so auch nach der Religion eine Einheit, sowenig sie politisch geeinigt sind.

Von verschiedenen Schriftstellern wird diesen Indianern alle Religion und sogar jedes Bedürfniß nach Religion abgesprochen. Dieß beruht jedoch darauf, daß der Begriff der Religion zu eng gefaßt wird. So gehört es gewiß nicht zur Religion im allgemeinsten Sinn, daß an eine Schöpfung geglaubt wird. Wenn man also auch zugesteht, was aber mindestens noch fraglich ist, daß diese Wilden nichts von einer Schöpfung wissen, so ist man immer noch nicht berechtigt, ihnen alle Religion abzusprechen. Ebenso ist der Mangel an Tempeln noch kein Beweis des Mangels jeder Religion. Wenn nach den eigenen Aussagen derer, welche den Brasilianern die Religion absprechen, diese an Unsterblichkeit und an den Donnergott glauben, so ist das Vorhandensein der Religion zugestanden. So versichert auch der Prinz Max von Wied, der diese Länder bereist hat, daß er bei den rohesten Stämmen Beweise eines religiösen Glaubens gefunden hat. *)

„Fragen wir nun nach dieser Religion, so zeigt sich der Hauptcharakter dem sonstigen Bildungszustand dieser Indianer angemessen. Da diese Stämme Wilde sind, so fehlen auch diejenigen religiösen Elemente, welche den eigentlichen Culturvölkern eigen sind, es fehlen die Priester, die Tempel, die regelmäßigen Feste, jede Priesterliteratur. Dagegen herrschen hier alle diejenigen Religionselemente vor, die wir auch sonst bei den Wilden finden, Geisterdienst, Fetischismus, Zauberei. Insofern aber die eine Masse der Völkerhorden vor der andern durch eine gewisse Halbcultur sich kenntlich macht, durch Culturreste und Culturreligionstrümmer, die aber ihrer natürlichen Grundlage entbehren, so finden wir auch hier Theile des höheren Naturdienstes und vereinzelte Mythen und Vorstellungen, die demselben entsprechen. Aber nicht immer vertheilen sich diese beiderlei Religionselemente scharf nach den beiden Hauptgruppen der Stämme. Denn die untereinander wohnenden Horden sind sowohl überhaupt in vielfache Berührung mit einander ge-

*) Vgl. Müller, S. 251 f.

kommen und haben gegenseitigen Einfluß geübt, als auch namentlich von einander religiöse Vorstellungen und Gebräuche angenommen."*)

Was den Naturdienst betrifft, so sind es vor Allem die Himmelskörper, die den Eindruck des Göttlichen machen und darum religiös verehrt werden. An der Spitze des Gestirndienstes steht der Cultus des Mondes; doch finden sich auch Reste eines alten Sonnendienstes. Neben der Gestirnverehrung geht der Thierdienst einher, der mit der ersteren in Zusammenhang steht, indem der Glaube verbreitet ist, daß Thiere unter die Gestirne versetzt werden.

Vorherrschend wie bei allen Wilden ist auch bei diesen Völkerstämmen der Geisterglaube. Die ganze Natur ist erfüllt von spuckenden Geistern, die sich dualistisch in böse und gute scheiden. An und für sich unsichtbar, suchen sie doch eine Behausung, einen Leib, d. h. der Geisterglaube ist Fetischismus. Unter den Bildern, welche als Behausungen der Geister diese vorstellen, finden sich auch menschenähnliche, so daß auch bei diesen Wilden einige rohe Spuren von Anthropomorphismus vorhanden sind.

An der Spitze der guten Geister steht der oberste Gott, der als Schöpfer gedacht wird. Der Gedanke der Schöpfung läßt sich den Brasilianischen Stämmen nicht absprechen. Allerdings beziehen sich ihre kosmogonischen Vorstellungen nicht auf die Welt als ein Ganzes, sondern nur auf die sichtbaren und wichtigsten Dinge in der Nähe. Aber immerhin haben sie den Gedanken der Entstehung der Dinge, die sie vor Augen haben, durch die Kraft des höchsten Gottes. Auch diesen vermögen sie nicht als rein unsichtbares Wesen zu fassen, sondern vermengen ihn mit einer Naturerscheinung, und zwar ist es hier der Donner, der den Eindruck des höchsten Wesens macht, der höchste Gott ist der Donnergott.

Neben diesem obersten Gott als Schöpfer wird noch ein oberster böser Geist angenommen, der der Urheber alles Uebels ist, der „die Menschen auf alle Weise irre zu führen sucht, er neckt sie allenthalben, bringt ihnen Schaden und Gefahr, tödtet sie und gibt sich ihnen überhaupt in den ungünstigsten Schicksalen kund, denen sie ausgesetzt sind. Wenn er erscheint und die Hütten durcheilt, so

*) Müller, S. 252.

müssen alle diejenigen sterben, welche ihn sahen."*) Er ist der Todtengott, der Herr der Unterwelt, der Schattenseite der Unsterblichkeit. Auch er, obgleich an und für sich eine unsichtbare Macht, hat doch seine sichtbare Erscheinungsform. Bei manchen Stämmen ist diese der Mond, nach dem Glauben anderer erscheint er als wildes Thier oder Vogel.

Diesem rohen Glauben entsprechend ist auch der Cultus ein roher und ärmlicher. Priester- und Tempelwesen ist sehr unbedeutend; auch das Gebet ist selten. Selbst das Opferwesen ist gering; am meisten hervortretend sind die Menschenopfer, die mit religiösen Festen vereinigt werden.

Was den Unsterblichkeitsglauben betrifft, so ist dessen allgemeine Verbreitung bei diesen Indianern constatirt. Mag es einzelne Individuen geben, denen dieser Glaube abhanden gekommen ist, so darf doch keineswegs, wie schon geschehen ist, behauptet werden, daß er den Völkern fehle. Die Unsterblichkeitsvorstellungen dieser Horden sind wesentlich dieselben wie bei andern Indianern. Das Leben in der andern Welt ist die Fortsetzung des diesseitigen Lebens. Ein krummer Mensch ist dort auch krumm, ein lahmer lahm. Dieselben Leidenschaften, die der Mensch hier hatte, begleiten ihn auch in's Jenseits. Ebenso herrscht auch hier der Glaube an Erscheinungen der Verstorbenen. Neben dem Schattenreiche besteht aber ein Lichtreich für die Lieblinge der Götter, für Zauberer, Häuptlinge und Kriegshelden. Sie halten sich in schönen Gärten hinter den Bergen auf und belustigen sich mit Jagd, Tanz und Gesang. Eine moralische Bedeutung hat dieser Glaube nicht.

Das überwiegende Gefühl dieses rohen Religionslebens ist das der Furcht. Selbst der oberste Gott und Schöpfer wird hauptsächlich gefürchtet, und es wird ihm mehr Uebeles als Gutes zugeschrieben, wie überhaupt selbst die guten Götter mehr Böses als Gutes wirken.

---

*) Müller, S. 273.

3. Die Religion der Eingeborenen von Australien.*)

Da die übrigen Völker Amerika's nicht zu den Naturvölkern gerechnet werden dürfen, wovon weiter unten die Rede sein wird, so gehen wir nun zur Betrachtung der Religionen der australischen Völker über. So nieder diese in jeder Beziehung stehen, so fehlt ihnen doch nicht jede Spur von Religion. Fragen wir zuerst nach den religiösen Vorstellungen und Gebräuchen der Ureinwohner des Festlandes von Australien, so finden wir fast nur den Geisterglauben, der aber dem religiösen Bedürfnisse dieser Menschen so wenig Befriedigung gibt, daß sie in fortwährender Angst sind. Ein Unsterblichkeitsglaube findet sich auch bei ihnen und sie reden von einem Genußleben in den Wolken, wo man sich von Legionen kleiner Fische nähre; doch hat dieser Glaube auch mehr den Charakter der Furcht. Priesterwesen und Gottesdienst ist äußerst dürftig; letzterer besteht vornehmlich in wilden Tänzen. Dennoch scheint ihr ganzer religiöser Glaube nicht in der Geisterfurcht aufzugehen. Dieß zeigt wenigstens ein Bericht eines Missionär's der Brüdergemeinde. Derselbe erzählt:**) „Als ich eine kleine Tour mit ihm (einem Schwarzen) machte und er sehr bereitwillig war, mir Wörter mitzutheilen, sagte er unter Anderm, mit dem Finger in die Höhe zeigend: „Kingka men Kirkatti." Nach einigen Fragen fand ich, daß es hieß: Das ist die Höhe. Er suchte mir dann weiter deutlich zu machen, daß da in der Höhe der „Pei a mei" (Gott) wohne. Ich fragte ihn, was sie von demselben dächten. Er sagte, daß ihre Panghals (Zauberer und Aerzte) sie lehrten, derselbe habe Alles erschaffen, er sei aber leicht zu erzürnen, weshalb sie ihn durch Tänze versöhnen müßten. Er gab auch dem „Pei a mei" den Namen „Mahmam-mu-rock", was so viel zu bedeuten schien, daß er ein Vater Aller sei."

Die Eingeborenen Neuseelands haben ein etwas reicheres Religionswesen. Wenigstens kennen sie kosmogonische und theogonische Mythen. Sie verehren sechs Götter, die unter dem Ge-

*) Vgl. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Bd. V. Burkhardt, Missionsbibliothek, Bd. IV., Heft 2. Basler Missionsmagazin, Jahrgang 1860.

**) Basler Missionsmagazin, Juni 1860, S. 251 f.

sammtnamen Atua zusammengefaßt werden. Diese werden angerufen um Gedeihen der Saat, Glück beim Fischfang, Sieg im Kampfe u. s. w. Die Götter aber, welche die meiste Verehrung erhalten, sind die Geister der verstorbenen Häuptlinge und Helden. Damit hängt zusammen der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode. Nach diesem Leben erwartet sie nach der Vorstellung der Maori's — so nennen sich die Eingeborenen — entweder ein glückseliger Zustand im Himmel oder ein elendes Dasein in der Tiefe des Meeres. Die in die Himmelsregionen erhobenen Todten erscheinen zuweilen in Gestalt verschiedener Thiere oder in übermenschlichen, nebelhaften Gestalten, und vor diesen schweben selbst die muthigsten Krieger in beständiger Angst.

Aehnlich ist der religiöse Glaube auf den übrigen Südseeinseln. Die religiöse Verehrung wird fast allein den Seelen der verstorbenen Häuptlinge dargebracht. Doch werden auch andere Götter geglaubt, unter denen Einer als Hauptgott und Schöpfer der anderen hervorragt. Diese oberen Götter werden aber weniger beachtet als die Seelen der tapferen Vorfahren. An ein Leben nach dem Tode glauben die Insulaner, doch haben sie sehr rohe Vorstellungen und fürchten sich vor dem Tode ungeheuer. Ueberhaupt finden wir auch bei diesen Furcht und Angst als das religiöse Grundgefühl, wie denn auch ihr Gottesdienst nicht den Zweck hat, Dankbarkeit gegen die Götter auszudrücken, sondern nur ihren Zorn und ihre Rache zu beschwichtigen.

B. Die Religionen der heidnischen Culturvölker.

1. Die Religionen der Culturvölker Amerika's.*)

Wie schon oben bemerkt wurde, können nicht alle Eingeborenen Amerika's als Naturvölker betrachtet werden. Von den bisher behandelten amerikanischen Völkerschaften sind die nun folgenden durch ihre Cultur ganz streng geschieden. Waitz rechnet mit Unrecht dieselben unter die Naturvölker, indem er behauptet, es sei keine strenge Grenze zwischen den rohen und den gebildeten

*) Vgl. Waitz, a. a. O., Bd. IV. Müller, a. a. O.

Völkern Amerika's zu ziehen.*) Diese Behauptung ist unrichtig, denn die strenge Grenze ist da. Wohl begegnet man auch bei den Wilden einzelnen Spuren von Cultur. Aber es kommt auf den Charakter des Volkes im Allgemeinen an. Dieser aber ist bei den bisher behandelten Völkern ein anderer als bei denen, deren religiösen Glauben wir im Folgenden betrachten wollen.**) Jene leben von Jagd und Fischfang und haben kein geordnetes Gemeinwesen, sondern bilden nur Horden unter Häuptlingen. Diese dagegen treiben vorzugsweise den Ackerbau, wozu sie schon durch die Lage des Landes genöthigt sind. Dem Mangel der Natur wird durch Kunst abgeholfen. Es fanden sich bei der Entdeckung dieser Länder Wasserleitungen, sogar von der Länge von 500 englischen Meilen, und Kunststraßen mit Brücken und Posteinrichtungen. Die Bevölkerung war kastenmäßig in verschiedene Stände getheilt. Zur Wehr diente ein geordnetes Heer von bedeutender Zahl, nach Waffengattungen geschieden. Wo aber solche Einrichtungen sich finden, da ist der Naturzustand überwunden. Wie nun die Religion mit dem gesammten Leben des Menschen in Zusammenhang steht, so hat sie bei diesen Culturvölkern einen ganz andern Charakter als bei den Wilden.

Die Religion der Peruaner war Naturdienst, mit Sonnendienst an der Spitze. „Die Sonne wurde von den Peruanern nicht blos, wie man etwa sagt, als die sichtbare Offenbarung der Herrlichkeiten und Wohlthaten des unsichtbaren Gottes gedacht, sondern selbst als Gott und Person. Sie herrscht und offenbart sich, und die anderen Himmelskörper, ebenfalls als Personen gedacht, sind ihre Diener und Dienerinnen. Der Sonnendienst ist in Peru specifisch derselbe wie anderswo, in Peru ist er nur am folgerechtesten ausgebildet und ihm die überragendste Stellung in der Mitte des übrigen Polytheismus angewiesen. Der Sonnengott war hier Herr der Welt und des Reichs, der Götter, der Inka's, des Gottesdienstes. Alle Werke des Friedens und des Kriegs wurden für ihn und in seinem Namen unternommen."***) Die Verehrung der Sonne war theils eine unmittelbare theils eine

*) a. a. O., Vorrede, p. IV.

**) Vgl. Müller, S. 345—359.

***) Müller, S. 362.

mittelbare. Unmittelbar wurde die Sonne besonders beim Sonnenaufgang verehrt; zum Zwecke dieser Verehrung wurden auch die Dörfer gern auf Anhöhen erbaut und gegen Osten gerichtet, damit man den Nationalgott gleich bei seinem Erscheinen am Morgen sehen und begrüßen konnte. Der Sonnengott wurde aber auch mittelbar im Bilde verehrt.

Die nächste Stelle nach dem Sonnengotte nimmt der Mond ein, die Schwester und Gattin der Sonne. Als Dienerinnen theils der Sonne theils des Mondes werden die Sterne aufgefaßt, und zwar werden einzelnen Sternen bestimmte Stellungen und Bedeutungen angewiesen. Der Stern Venus ist der Edelknappe der Sonne, der ihr bald voranleuchtet bald nachfolgt, die Kometen sind Verkündiger des göttlichen Zornes, andere Sterne sind Hoffräulein des Mondes.

Parallel mit dem Gestirndienst geht der Thierdienst. Der Zusammenhang zwischen beiden besteht darin, daß man die Urbilder der Thiere in den Gestirnen glaubte. Man nahm an, daß jede Thiergattung ein Individuum ihresgleichen am Himmel habe und daß dieses die Mutter der übrigen Thiere der Gattung sei. Diese Urbilder sind die Sterne. Von dieser Verehrung der Urbilder der Thiere wandte man sich aber zu den Thieren selbst als Erscheinungen göttlicher Kräfte. Ebenso wurden auch in Pflanzen besondere Gottheiten verehrt. Noch bedeutender erscheint die Gottheit in den Elementen und ihren gewaltigen Machtäußerungen. Eine hohe Stellung nimmt in der peruanischen Religion das Feuer ein vermöge seiner Schönheit und Kraft und vermöge seiner Verwandtschaft mit der Sonne. Daran schließen sich das Wasser in seiner befruchtenden Kraft, die Erde als die Mutter der Menschen und der Luft- oder Himmelsgott als der Donnerer.

Dieser höheren Stufe der Religion entspricht auch ein reicherer Cultus. Die Peruaner brachten ihren Göttern Weihgeschenke in Gold, Silber und Edelsteinen, unblutige und blutige Opfer dar unter bestimmten Formalitäten. Auch Menschenopfer waren im Gebrauche, scheinen jedoch aus der Zeit vor der Verbreitung des Sonnendienstes gestammt zu haben. Wenigstens waren die Inka's, die Könige Peru's und als solche Repräsentanten des Sonnengottes, bestrebt, die Menschenopfer zu verdrängen und in Bildern, in Aderlassen und Geißelungen Surrogate für dieselben einzusetzen.

Wie der unmittelbare Naturdienst keiner Götterwohnung und keines künstlichen Altares bedarf, so opferten die Peruaner der sichtbaren Naturgottheit selbst auf Höhen und auf freien Plätzen im Walde. Da man aber auch Götterbilder hatte, so gebrauchte man auch Altäre, errichtete der Sonne Säulen und erbaute prachtvolle Sonnentempel. Gebete treten auch hier noch zurück. Man bezeugte der Sonne seine Verehrung durch Geberden, Gesänge, rohe Instrumentalmusik und Tänze. Der Gottesdienst wurde wie bei allen Culturstaaten durch eine eigene Priesterschaft besorgt, an deren Spitze ein Oberpriester stand, der den Königen an Würde zunächst stand und als Orakelpriester mit der Gottheit redete. Zu besonders feierlichen Gottesdiensten dienten regelmäßige große Feste, die sich an die Jahreszeiten anschlossen.

Die Unsterblichkeitsvorstellungen der Peruaner waren verschieden. Es waren neben der naturalistischen Götterlehre noch Reste eines alten Fetischismus vorhanden, und diesen entsprechend waren auch Unsterblichkeitsvorstellungen verbreitet, wie wir ihnen überall in Begleitung des Fetischismus begegneten. Dem Naturdienste dagegen entspricht für den Unsterblichkeitsglauben die Vorstellung von der Seelenwanderung. Nur die Inkas wurden nach dem Tode als Söhne und Stellvertreter des Sonnengottes in die Sonne versetzt; die übrigen Menschen mußten Wanderungen antreten, und zwar nach zwei Richtungen, entweder nach oben durch die Gestirne zur Sonne oder nach unten durch Thiere. Daneben fand sich aber auch der Glaube an ein Jenseits mit einer Licht- und einer Schattenseite, übrigens ohne daß die Versetzung in die eine oder die andere Region sich nach moralischer Beurtheilung richtete.

Wir sehen aus dem Angegebenen, daß, wie dieß Volk überhaupt durch seine Cultur über den wilden Indianern steht, so auch seine Religion eine höhere Stufe bezeichnet. Die religiösen Anschauungen der Peruaner sind zwar rein naturalistisch, haben aber die Unbestimmtheit und Verschwommenheit der religiösen Vorstellungen wilder Völker nicht an sich, sie sind bestimmt ausgeprägt und klar. Die chaotische Zersplitterung der Gottheit hat einem System von Naturgöttern, das in der Sonne culminirt, Platz gemacht.

Aber auch nur in der Bestimmtheit des Götterglaubens und

in dem Zusammenhang der Naturvergötterung besteht der Fortschritt der peruanischen Religion. Wie wenig jedoch diese Erscheinungsform der Religion deren Wesen entspricht, liegt auf der Hand, tritt aber besonders zu Tage in dem Verhältniß derselben zur Sittlichkeit. Ueber die reinste Naturvergötterung ist diese Religion nicht hinausgekommen. Es werden keinerlei sittliche Eigenschaften den Göttern beigelegt, und der peruanische Polytheismus hat auf das sittliche Leben theils gar keinen theils einen schlechten Einfluß. Allerdings fanden sich manche Laster, mit welchen das Leben der Wilden befleckt ist, bei den Peruanern nicht, durch Fleiß und Ordnung waren diese ausgezeichnet. Dieß rührte aber nicht von ihrer Religion her, sondern theils von dem Despotismus des Staates, der Alles überwachte und dem Einzelnen kaum einen Rest von Freiheit ließ, theils daher, daß die Cultur auch ohne Religion die wildesten Ausbrüche der Unsittlichkeit hindert und den Menschen in eine bestimmte Ordnung weist. Auch ist nicht zu leugnen, daß der Sonnendienst die Menschenopfer beschränkt hat; aber aufgehoben hat er sie nicht. Von einem reinigenden Einfluß der Religion auf das sittliche Leben war bei den Peruanern keine Spur vorhanden, dagegen kamen unsittliche Cultushandlungen vor, wozu namentlich die Menschenopfer und Völlerei gehören.

Merkwürdig ist, daß sich bei den Peruanern kein Hinausstreben über den polytheistischen Volksglauben fand, wie uns ein solches, wenn auch sehr unklar, bei den Wilden begegnete, und es könnte demnach scheinen, als ob ihnen ihre Religion volle Befriedigung verliehen hätte. Allein es mag dieß von der strammen staatlichen Ordnung herrühren, in welche auch die Religion aufgenommen war und die, wie sie überhaupt der individuellen Freiheit nur den engsten Raum gestattete, so auch ein subjectives religiöses Verlangen nicht zum Ausdruck kommen ließ. Der positive Beweis, daß das religiöse Leben der Peruaner dem religiösen Bedürfnisse nicht Genüge leistete, liegt aber darin, daß das religiöse Grundgefühl derselben das der Furcht ist.

Wir übergehen das kleine Culturvolk der Muyscas, das mitten unter wilden Horden in Tierra firma wohnte, weil seine Religion, in Naturdienst mit Sonnenverehrung an der Spitze bestehend, wenig Eigenthümliches bietet, und gehen zur Betrachtung

der Religion der alten Mexicaner über. Die Religion Mexico's war bei der Entdeckung dieses Landes aus verschiedenen Bestandttheilen gemischt, nämlich aus der Naturreligion der Urbewohner des Landes und den Religionen verschiedener eingewanderter Völkerschaften, deren wichtigste der Stamm der Azteken ist. Die Religion der Urbewohner war Naturdienst, Verehrung der Gestirne, der Elemente, der Thiere und gipfelte in der Verehrung der Sonne. Diese Naturvergötterung nahmen die nordischen Einwanderer an, brachten aber dagegen den Geisterglauben und Fetischismus, was wir überhaupt als das nordische Religionselement kennen gelernt haben, aus ihrer Heimath mit. Anstatt daß aber, wie wir dieß bei den Indianern Nordamerika's gesehen haben, diese beiden Elemente chaotisch unter einander gemengt wurden, entwickelte sich daraus bei dem Culturvolke der Mexicaner eine höhere Religionsstufe des Anthropomorphismus. Die letztere erscheint vorzüglich in dem Cultus der drei Hauptgötter Quetzalcoatl, Huitzilopochtli und Tezcatlipoca. Der erste ist nach der mexicanischen Sage der Culturheros der ersten Einwanderer aus dem Norden, der Tolteken, der diese den Ackerbau, das Metallschmelzen und Steinschneiden lehrte und ihnen eine staatliche Ordnung gab. Unter ihm lebte das Volk in Frieden und Reichthum und hatte sein goldenes Zeitalter. Er ist so die göttlich verehrte Personification der Cultur und ihres Segens, des Reichthums, des Friedens, des Glückes, hat aber auch seine Naturseite an sich, ja er scheint ursprünglich Naturgott gewesen zu sein, da die menschliche Gestalt nicht seine ursprüngliche Abbildung ist, sondern die jüngste. Er wurde als Schöpfer verehrt, als Gott der Luft, des Windes, der Fruchtbarkeit. Dieselbe Bedeutung, welche dieser Gott bei den Tolteken hatte, kam dem Huitzilopochtli bei den Azteken zu, er ist ihr Nationalgott, in dem das Volk sein Ideal erblickte. Aber entsprechend dem verschiedenen Charakter beider Völker ist der Gott der kriegerischen Azteken der Kriegsgott, während der Nationalgott der Tolteken der Gott des Friedens ist. Auch er war ursprünglich eine Naturgottheit, aus der sich der anthropomorphische Gott erst entwickelt hat, ohne jedoch seine Naturseite abzulegen. Wie Quetzalcoatl der ursprüngliche Nationalgott der Tolteken, und Huitzilopochtli der der Azteken war, so Tezcatlipoca der der Tlailotlaken, eines nordischen Stammes, der erst nach den Azteken in's Land gekommen

sein soll und wie die Tolteken durch Kunst sich auszeichnete. Die Azteken nahmen von ihnen diesen Gott an und machten ihn zum Bruder Huitzilopochtli's. Der große Tempel in Mexico war beiden gemeinsam, jeder hatte auf der Höhe des Tempels seine besondere Kapelle und sein auf einem Altare stehendes Bild. Außerdem aber wurde ihm ein besonderer Tempel erbaut, denn seine Verehrung erhob sich über die seines Bruders. Er wurde zum obersten Gotte, mit dem sich die Idee des unsichtbaren Geistes verband. „Man hielt ihn für den großen Geist, für den Schöpfer, die Weltseele, den Gott der Vorsehung, und im Gebete wurde er angerufen als der unsichtbare Beschirmer, durch dessen Weisheit sein Volk geleitet werde, unter dessen Herrschaft es lebt, er wird angerufen als Allbeherrscher und unsichtbarer Gott."*) Er war der Gott des Zornes, der den Segen der Natur versagt, aber auch der hülfreiche Herr, der ihn verleiht, der Gott des Todes und des Gerichtes.

Der Cultus der Mexicaner war ein reicher. An der Spitze desselben standen die Opfer zur Gewinnung der Gunst der Götter. Die Opfer waren theils unblutige theils blutige. Die bedeutendsten aber und den Göttern wohlgefälligsten waren die Menschenopfer, an deren Stelle aber sowohl von der Urbevölkerung als auch von den Tolteken auch Surrogate gebraucht wurden, bestehend in Blutlassen, Beschneidung, in dem Opfern eines Götterbildes aus Teig und Samen, welches verspeist wurde. Mit den Opfern waren Gebete verbunden, welche überhaupt bei dem Cultus dieses Volkes eine bedeutende Rolle spielen; man betete bei allen wichtigen Ereignissen, besonders bei Unglücksfällen. Weitere Erscheinungen des Cultus sind Gelübde, Gesang und Tanz. Tempel und Götterbilder waren so kunstfertig, wie es dem Culturstande dieses Volkes entspricht. Der Feste gab es eine beträchtliche Zahl, die mit bedeutendem Gepränge gefeiert wurden. Die Priester als Verwalter des Cultus nahmen eine hohe Stellung ein und beschäftigten sich außer dem Gottesdienste noch mit der Wissenschaft, der Ausübung der Heilkunde und der Erziehung der vornehmen Jugend. Endlich gehörten zum Cultus noch religiöse Reinigungen, Fasten u. dgl.

Der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode findet sich, wie

*) Müller, S. 614.

es uns schon mehrfach vorgekommen ist, in doppelter Form. Dem bei den Mexicanern verbreiteten Naturdienste, der Verehrung der Himmelskörper, der Thiere u. s. w. entspricht die Unsterblichkeitsvorstellung der Seelenwanderung. Dem Anthropomorphismus dagegen entsprechend wird an eine Fortdauer in einer andern Welt, die sich nach Licht und Schatten scheidet, geglaubt. Die höchste Stufe im jenseitigen Leben erlangen die Kriegshelden und die im Kampfe Gefallenen.

Daß diese Religion mit ihrem ausgebildeten Anthropomorphismus einen Fortschritt gegenüber der der Peruaner bezeichnet, bedarf keiner Ausführung. Zu einem freudigen Bewußtsein der Einigung mit dem Göttlichen gelangten aber auch die Mexicaner nicht; sie wußten sich abhängig von übersinnlichen Gewalten und hatten das Gefühl der Furcht vor ihnen. Und an dem ersten Maaßstab zur Beurtheilung der Religionsweisen, der in ihrem Verhältniß zur Sittlichkeit besteht, kann die mexicanische Religion die Probe sowenig bestehen wie die peruanische. Die Götter sind keine sittlichen Wesen, haben darum zum sittlichen Leben auch keinen Bezug. Eine Ausnahme bildeten nur die Tolteken, die Religion und Moral in Verbindung brachten. Bei ihnen mußte Jeder einmal in seinem Leben dem Priester beichten. Die später eingewanderten und zur Herrschaft gelangten Azteken hoben aber diese Verbindung von Religion und Sittlichkeit wieder auf.

2. Die Religionen der heidnischen Völker des Orients.

Die Religion der Chinesen,*) mit der wir die Reihe der orientalischen Religionssysteme eröffnen, leitet sich von mehreren Männern aus verschiedenen Zeiten her, welche darum als Religionsstifter verehrt werden. Der älteste derselben, der Gründer der chinesischen Cultur, war Fohi, der nach der einheimischen Zeitrechnung um 3070 vor Christus geboren sein soll. Ihre bestimmte Formulirung hat die Religionslehre der Chinesen in den Schriften des

*) Vgl. Stuhr, Allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker, Bd. I., S. 9—36. Drey, Apologetik, Bd. II., S. 97—101. Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 1869, Bd. II., S. 171—192. Bunsen, Gott in der Geschichte, Bd. II., S. 44—70.

Kong-fu-tse erhalten, der 600 Jahre vor Christus in einer Zeit der Zerrüttung der öffentlichen Verhältnisse als Sittenprediger und Wiederhersteller des alten Glaubens auftrat. Er sammelte, ordnete und commentirte die Religionsmeinungen und Sittenvorschriften der älteren Weisen in einem Buche, Schuking genannt, welches das vorzüglichste der heiligen Bücher der Chinesen ist. Seine Arbeit wurde von seinen Schülern fortgesetzt, und die von diesen herrührenden Schriften heißen die kleinen Kings. Seine Lehre wurde nach langen Kämpfen zur Staatsreligion erhoben.

Nach diesen Büchern war die chinesische Religion ursprünglich Naturreligion. Die Vorstellung eines unsichtbaren, geistigen Urprincips der Welt findet sich daselbst nicht. Nach dem Grundsatze, daß aus nichts nichts werden könne, wird das Grundwesen der Welt in der Welt selbst erblickt. Die umfassendsten Allgemeinheiten der Erscheinungswelt: Himmel und Erde sind darum die vornehmsten Gottheiten. Der Himmel ist das männliche, befruchtende, die Erde das weibliche, befruchtete Princip. Der erstere als das active Princip hat natürlich den Vorzug, er wird Schang-ti d. h. der erhabene Herrscher genannt, es werden ihm geistige Eigenschaften, wie Allwissenheit, Güte, Gerechtigkeit zugeschrieben, und es werden Gebete an ihn gerichtet, als ob er erhören könne. Außer diesen beiden umfassendsten Gottheiten werden aber auch einzelne hervorragende Erscheinungen am Himmel und auf der Erde göttlich verehrt, so Sonne, Mond und Sterne, Berge und Bäume. Endlich findet sich, aus den ältesten Zeiten stammend, der Ahnencultus und die Verehrung der Schutzgeister, welche Religionselemente aber der Lehre des Kong-fu-tse nicht entsprechen.

Das Ungenügende dieser am Sinnlichen hängenden Religion machte sich in China frühe geltend, und es erwachte das Bedürfniß, über die Naturreligion hinauszugehen und jenseits der Erscheinungswelt den Urgrund des Seins zu suchen. Es bildete sich ein speculatives Religionssystem aus, dessen Inhalt folgender ist: Den Urgrund des Seins bilden die Urkraft, Yang, und der Urstoff, Yn. Diese beiden Principien sind wirklich nicht für sich, sondern eines besteht nur in seiner Verbindung mit dem andern, und dieses Ineinandersein beider bildet die wirkliche Welt, deren Mannigfaltigkeit daher rührt, daß die Mischung derselben eine unendlich verschiedene ist, wobei bald das eine bald das

andere Princip überwiegt. Ueber diesen Dualismus der Principien ging Tschuhi hinaus, indem er dieselben nur als die beiden coordinirten Seiten desselben Urwesens, Tai-ky, faßte, welches aber pantheistisch als die der Welt einwohnende Gesetzmäßigkeit, Ordnung, Harmonie, Vernunft, Tao, gedacht wird.

Die Stellung, welche der Mensch in dieser philosophischen Religionslehre, die Kong-fu-tse vorfand und seiner Lehre einverleibte, einnimmt, ist wesentlich dieselbe wie in jedem pantheistischen System. Wie alles Andere so ist auch der Mensch das Product der Allem einwohnenden Urkraft, die in ihm nur in der höchsten Form erscheint. Es findet sich darum in diesem Systeme auch für die Unsterblichkeit der Einzelseele keine Stelle. Nur die allgemeine Urkraft bleibt, während alle Einzelwesen zu Grunde gehen. Im Bewußtsein des Volkes dagegen saß der Unsterblichkeitsglaube, der in dem Ahnen- und Geistercultus seinen Ausdruck fand, fest. Und selbst in der Religionsphilosophie der Chinesen wurde derselbe doch nicht geradezu negirt, so sehr sich dieß aus der Consequenz des Systems ergeben hätte. Die bedeutendsten Lehrer schweigen über das Leben nach dem Tode und gehen solchen Fragen aus dem Wege. So antwortete Kong-fu-tse, als er über die Unsterblichkeit befragt wurde: „Ich kenne noch nicht das Leben, wie sollte ich den Tod kennen?" und auf die Frage nach dem Aufenthaltsorte der Ahnen: „Sie sind von der Erde verschwunden, überlege dieß und du wirst wissen, was Traurigkeit ist." Ueber den Werth und die Berechtigung der Ahnenverehrung spricht er sich also aus: „Es geht nicht füglich an, daß ich mich über diese Frage bestimmt erkläre. Wenn ich sagte, daß die Ahnen für die ihnen erwiesenen Ehren empfänglich sind, daß sie sehen, hören und wissen, was auf der Erde vorgeht, so wäre zu besorgen, daß die von kindlicher Liebe erfüllten Seelen die Sorge für ihr eigenes Leben vernachlässigen, um sich denen ganz zu weihen, von denen sie es erhalten haben, und ihnen in der andern Welt ebenso zu dienen, wie sie es in dieser gethan haben. Wenn ich im Gegentheil sagte, daß die Todten nicht wissen, was die Lebenden thun, so wäre zu besorgen, daß man die Pflichten der kindlichen Liebe vernachlässige und sich selbstsüchtig auf sich selbst zurückziehe und so die heiligen Bande zerreiße, welche ein Geschlecht an das andere knüpfen. Fahre also fort, deinen Vorfahren die schuldigen Ehren zu erweisen, und handle so, als wenn du sie zu Zeugen aller deiner

Handlungen hättest und suche nicht mehr darüber zu erfahren."*) Die praktischen Fragen werden in den Vordergrund gestellt und die Fragen nach dem andern Leben als Fürwitz abgewiesen.

Entsprechend der pantheistischen Gotteslehre ist auch die die Freiheit ausschließende Moral der Chinesen. Da die menschliche Vernunft nur die höchste Erscheinungsform der allgemeinen Urkraft oder Urvernunft ist, so ist das Gute dem Menschen als natürlicher Instinct eingeboren. Und da die allgemeine Weltvernunft sich in der Regelmäßigkeit des Naturlaufes offenbart, so besteht auch die Tugend des Menschen in dem Gleichgewicht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. „Die Tugend liegt in der Mitte." Die Mitte aber bewahrt der Mensch durch maaßvolle Einschränkung seiner Triebe, durch Seelenruhe, Ergebung in sein Loos, durch Unterordnung unter die menschliche Gesellschaftsordnung, unter Sitte, Familie und ganz besonders unter den Staat, der dem Einzelnen kein Minimum von Freiheit läßt.

Es leuchtet ein, wie weit diese Religion hinter der Idee der Religion zurückbleibt. Die Götterlehre der chinesischen Volksreligion sowohl als die der chinesischen Religionsphilosophie ist naturalistisch und widerspricht darum dem Begriffe des Absoluten, das nur ein Uebersinnliches sein kann. Der Unsterblichkeitsglaube kommt über die schwächsten Anfänge nicht hinaus, und es mangelt ihm jede bestimmtere Gestaltung. Die Moral der Chinesen verstößt bei allen anzuerkennenden Leistungen in Familie und Staat doch gegen das Princip aller Moral, gegen die Freiheit, und hat ihr Gesetz nicht in dem absoluten Willen des Unendlichen, sondern in den Ordnungen der Natur und des Staates. Im Ganzen hat die Religion der Chinesen den Charakter der Dürftigkeit: die populären Religionsmeinungen genügen dem Denken nicht, die Religionsphilosophie aber in ihrer abstracten Leere läßt das Gemüth unbefriedigt. Daß aber das Gefühl des Ungenügenden ihrer Religionsweise sich bei den Chinesen selbst geltend machte, dafür ist der beste Beweis die Thatsache, daß trotz der Abgeschlossenheit des chinesischen Landes und Lebens und trotz den Bemühungen der Gewalthaber, die alte Reichsreligion zu erhalten, das Eindringen fremder Lehren, wie namentlich des Buddhismus, in China nicht verhütet werden konnte.

---

*) Bei Bunsen, S. 52.

Ein reicheres religiöses Denken und Leben entfaltet sich vor uns, wenn wir zu den Indern übergehen.*) Hier finden wir polytheistischen Naturdienst neben tiefer Speculation, Irrglauben neben bedeutenden Elementen der Wahrheit, im Ganzen ein Suchen und Drängen nach religiöser Befriedigung. Die Religion der Arier, deren einen Zweig die Inder bilden, bestand ursprünglich wie bei andern Völkern in der Verehrung des Himmels, welcher unter dem Namen Dyu oder der Glänzende als Hauptgott angerufen wurde, und der Erde als seiner Gattin und Urmutter. Bei denjenigen Ariern aber, die von dem gemeinsamen Urwohnsitze in das Induslaud eindrangen, trat unter dem Eindruck des südlichen Himmels der Himmelsgott Dyu bald zurück und seine Stelle nahm Indra ein. Auch dieses Wort bezeichnet den Himmel, aber nach einer besonderen Seite den bewegten, den Gewitterhimmel. Indra ist der Gott des Blitzes, der Kämpfer in der Natur, der Sieger über die bösen Naturmächte, der Gott der Schlachten. Seine Gefährten im Kampfe sind die Winde mit dem Sturmwind Rudra an der Spitze. Neben diesen Luftgöttern wurden die Lichtgötter verehrt, besonders der Sonnengott Surjia, das Zwillingspaar Mitra und Varuna, von welchen der eine den Taghimmel, der andere den Nachthimmel bedeutet, und Agni, das Feuer, der Bote und Vermittler zwischen den Göttern und den Menschen.

Auch in dieser altindischen Religion treffen wir den monotheistischen Zug, dem wir noch überall begegnet sind. Er bekundet sich schon darin, daß ein jeder Gott, wenn er angerufen wird, nicht beschränkt, sondern die ganze Fülle der Gottheit in sich fassend erscheint. „So oft, sagt Müller,**) einer dieser individuellen Götter angerufen wird, werden sie nicht als durch die Kräfte anderer beschränkt, als höher oder tiefer im Range stehend, vorgestellt. Jeder Gott ist dem Gemüthe des Bittenden so gut als alle Götter. Er wird als wahre Gottheit empfunden, — als erhaben und unbegrenzt, — ohne eine Ahnung derjenigen Schranken, welche, nach unserer Vorstellung, eine Mehrzahl von Göttern für jeden einzelnen

*) Vgl. Max Müller, Essays, S. 1—48. 162—214. Stuhr, a. a. O., S. 54—241. Pfleiderer, a. a. O., S. 79—85. 193—245. Bunsen, a. a. O., S. 130—182.

**) Essays, Bd. I., S. 24.

Gott zur Folge haben muß. Alle übrigen Götter verschwinden für einen Augenblick der Anschauung des Dichters, und nur derjenige allein, welcher ihre Begehren erfüllen soll, steht im vollen Glanze vor den Augen seiner Verehrer." Noch bedeutungsvoller ist, daß, wenigstens in einzelnen Stellen des Veda, das Bewußtsein zu Tage tritt, daß die einzelnen Götter nur verschiedene Namen der Einen Gottheit seien. So sagt z. B. ein Dichter: „Sie heißen ihn Indra, Mitra, Varuna, Agni; dann ist er der schönbeschwingte, himmlische Garutmat: das, welches der Eine ist, nennen sie auf verschiedene Weisen: sie nennen es Agni, Jama, Matarisvan." Eine andere Stelle lautet: „Weise Dichter machen den Schönbeschwingten, obwohl er allein ist, mannigfach durch Worte."*) Endlich finden sich im Veda Verse, in welchen sich das religiöse Gefühl zur Anbetung eines namenlosen Gottes erhebt; so die Folgenden:**)

„Im Anfang stieg empor das golden Glanzkind,
Es war des Daseins eingeborner Meister;
Er trug die Erde, trug den Himmel droben:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Der uns das Leben gibt, der uns die Kraft gibt,
Deß Machtgebot die Götter all' gehorchen,
Deß Schatten die Unsterblichkeit, der Tod sind:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Er, der in Majestät vom höchsten Throne
Der athmenden, der Schlummerwelt gebietet,
Der aller Menschen Herr und des Gethieres:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Er, dessen Größe diese Schneegebirge,
Das Meer verkündet, mit dem fernen Strome;
Deß Arme sind die Himmelsregionen:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Er, der den Himmel klar, die Erde fest schuf,
Er, der die Glanzwelt, ja den Ueberhimmel;
Der durch des Aethers Räume hin das Licht maß;
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

---

*) Bei Max Müller, S. 25.
**) Bei Müller, S. 25 ff.

Zu dem empor, von seiner Macht gegründet,
Himmel und Erde blickt, im Herzen schauernd,
Er, über den die Morgensonn' emporflammt:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Wohin in's All' die Wasser alle floßen,
Den Samen legend und das Feuer zeugend,
Da sprang hervor der Götter Eines Ursein:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Der über Wolkenströme selbst hinaussah,
Die Kraft gewähren und das Feuer zeugen,
Er, der allein Gott über allen Göttern:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Mög' er uns gnädig sein! Der Erde Vater,
Er, der Gerechte, der den Himmel zeugte,
Der auch die Wolken schuf in Glanz und Stärke:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?"

Sehen wir von diesem mehr oder weniger bewußten Zuge zum Monotheismus ab und betrachten wir den polytheistischen Glauben näher, so müssen wir vor Allem bemerken, daß auch die Vorstellungen von den Einzelgöttern keine niedrigen sind. So kennt die indische Religion, wie sie im Veda ihren Ausdruck hat, keine Bilderverehrung. Die Götter werden unsterblich gedacht. „Stellen, in welchen die Geburt gewisser Götter erwähnt wird, haben eine physische Bedeutung: sie beziehen sich auf die Geburt des Tages, den Aufgang der Sonne, die Rückkehr des Jahres."*) Sie sind die Bewohner des Himmels. Himmel und Erde sind von ihnen gegründet. Sie sind die Alles durchschauenden Herrscher der Welt. „Der große Herr dieser Welten sieht, als ob er nahe wäre. Wenn Einer auch denkt, er wandle verstohlen, die Götter wissen es all. Ob Einer gehe oder stehe oder sich verstecke, ob Einer gehe niederzuliegen oder aufzustehn, was zwei zusammensitzend einander zuflüstern; König Varuna weiß es, er ist als Dritter unter ihnen. Auch diese Erde ist Varuna's, des Königs, und dieser weite Himmel sammt seinen fernen Enden. Die beiden Meere (der Himmel und der Ocean) sind Varuna's Hüften, so auch ist er enthalten in die-

*) Max Müller, S. 37.

sem Wassertröpflein."*) Auch ethische Eigenschaften werden den Göttern beigelegt; sie sind die Stifter der ewigen Gesetze des Rechtes, sie bestrafen die Sünde und belohnen die Tugend und bei aller Gerechtigkeit haben sie auch Erbarmen und Gnade, und vor ihnen beugt sich der Mensch im Bewußtsein seiner Schuld. Letzteres ist sehr deutlich ausgesprochen in folgendem Hymnus:**)

„Laß mich noch nicht, o Varuna, eingehen in das Haus von Thon! Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!

Wenn ich so herumwandle, zitternd wie eine Wolke: Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!

Mangel an Kraft war es, du starker und glänzender Gott, daß ich irre gegangen bin: Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!

Durst überkam deinen Verehrer, ob er gleich in der Wasser Mitte stand: Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!

Wann immer wir Menschen, o Varuna, ein Leid zufügen mögen der himmlischen Heerschaar, wann immer wir dein Gesetz brechen aus Unverstand: suche uns dann nicht heim um dieser Sünde willen."

Mit dieser Auffassung der Götter contrastirt es aber merkwürdig, daß sie der Hülfe der Menschen bedürfen und von diesen zu Dienstleistungen gezwungen werden können. Nach dieser Seite erscheinen die Götter im Cultus. Schon das Gebet hat die Wirkung, die Kraft und den Muth der Götter zu stärken. Noch wichtiger sind für diesen Zweck die Opfer, vornehmlich das Hauptopfer, das in dem berauschenden Safte der Somapflanze bestand. Das Opfer war bei den Indern weniger die Darbringung von Eigenthum als eine Speisung und Tränkung der Götter, durch welche ihre Kraft zum Nutzen der Menschen gestärkt wird. „Wenn Indra Segen und Reichthum spenden, wenn er seinen immer sich erneuenden Kampf gegen Vritra und Ahi siegreich kämpfen und das befruchtende Naß der Wolken und der Flüsse gewinnen oder wenn er in der Männerschlacht wirksamen Beistand leisten soll, so muß man ihm immerfort „den honigsüßesten Soma" bereiten und ihn einladen, sich am schön bereiteten Opfertrank zum Kampf zu stärken, zu berauschen."***)

*) Ebendaselbst, S. 40.

**) Ebendaselbst, S. 38.

***) Pfleiderer, S. 83.

Dieselbe Vereinigung einer geistig-ethischen und einer sinnlichen Anschauungsweise tritt auch in dem Unsterblichkeitsglauben der alten Inder zu Tage. Persönliche Unsterblichkeit und Abhängigkeit des Looses im Jenseits vom Verhalten im diesseitigen Leben werden im Veda bestimmt gelehrt. Die Helden, die in der Schlacht gefallen sind, Alle, die den Pfad der Tugend wandelten, den Göttern opferten, Almosen gaben u. s. w., werden in den Ort der Seligen aufgenommen, wo sie unter Jama, dem Herrscher im Jenseits, ein ewig und vollkommen glückliches Leben führen; mit schönen Körpern angethan, genießen sie hier die besten Speisen und haben Somasaft in Fülle. Die Bösen dagegen sind vom Lichthimmel und der Gemeinschaft der Seligen ausgeschlossen und befinden sich in der dichtesten Finsterniß. Die Seligen werden wie Götter angerufen und stehen mit dieser Welt in Verkehr; an den Neumonden wird ihnen geopfert, dann kommen sie und nehmen an den Opfermahlzeiten Theil.

Nach der Einwanderung der Inder aus dem Indusland in das Gangesland trat in ihrer Religion eine totale Aenderung ein. Die Naturgötter verschwanden mehr aus dem religiösen Bewußtsein und der Monismus, der, wie wir gesehen haben, schon früher während der Herrschaft des polytheistischen Dienstes sich geltend gemacht hatte, ward vorherrschend. Bei dem Ineinanderfließen der Eigenschaften der verschiedenen Götter und unter dem Eindrucke der Einheit der Welt mußte bei diesem speculativ angelegten Volke der Polytheismus leicht überwunden werden und der Monismus an seine Stelle treten. Aber eben die Speculation war es, die den Monismus nicht in der Form des Glaubens an einen persönlichen Gott zur Geltung brachte. Das Eine göttliche Wesen, auf das anstatt der alten Götter der Glaube sich wendete, Brahma genannt, wurde nicht als transscendenter Gott gefaßt, sondern mit Atma, der Weltseele identificirt, so daß der Monismus der Inder Pantheismus ist.

Dieses Eine göttliche Urwesen besteht durch sich selbst, ist ewig, Alles umfassend, der Urgrund der Welt. Von ihm heißt es:*) „Vor ihm war kein Thun, kein Leiden, es regte sich aber in ihm der Gedanke, Welten zu schaffen, und es wurden die Welten.

*) Bei Stuhr, S. 71.

Das Wasser und das Licht entstand und Vergänglichkeit und die Fülle der Gewässer. Ueber dem Himmel ward das Wasser, welches die Feste des Himmels trägt; das Licht schien durch den Himmel; die Erde ward Sitz der Vergänglichkeit und des Todes; in der Tiefe rauschten die Gewässer.“ Der Hervorgang der Welt aus Brahma beruht aber nicht auf Schöpfung, sondern ist Emanation. „Wie die Spinne die Fäden aus sich herausgehen läßt und sie zurückzieht, sowie die Pflanzen aus der Erde sprießen und wie aus dem lebenden Menschen die Haare entwachsen, ebenso entkeimt dieses Weltall dem ewigen Wesen.“*) Brahma und die Welt sind wesentlich dasselbe, nur der Form nach verschieden. Brahma ist das einfache, unentfaltete, ruhende, die Welt das entwickelte, mannichfaltige, bewegte Sein. Die ganze Welt stellt eine Stufenleiter von Emanationen aus Brahma dar, welche, je weiter sie von ihm entfernt sind, desto geringer sind. Dabei werden drei Hauptstufen unterschieden: die des Lichtes und des Guten oder der Götterkreis, die Mittelstufe zwischen Licht und Finsterniß oder die Region des zwischen dem Guten und dem Bösen schwankenden Menschen; endlich die Region der Finsterniß und des Todes.

Da das materielle Dasein als das von dem übersinnlichen Wesen Brahma's am weitesten Entfernte das Unvollkommene und Werthlose ist, so ist das leibliche Leben des Menschen die Schranke, deren Ueberwindung die sittliche Aufgabe des Menschen ist, damit er mit Brahma sich wieder vereinige. An diese Lehre von der Wiedervereinigung des Menschen mit Brahma schließt sich die von der Seelenwanderung an. Die ganze Weltbewegung besteht in einem Kreislauf: wie die Wesen aus Brahma hervorgehen, so gehen sie wieder in ihn zurück. Ob nun die Menschenseele nach ihrem Abscheiden aus diesem Leben in eine von Brahma abwärtssteigende oder zu ihm hinaufführende Bewegung kommt, welche Existenzform sie nach dem Tode annimmt, das hängt von ihrem sittlichen Verhalten während des Erdenlebens ab. In Steinen, Pflanzen und Thieren erblickt darum der Mensch ihm gleichartige Seelen, wie er selbst nach dem Tode Stein, Pflanze oder Thier werden kann. Zu diesen Büßungen in den niederen Existenzformen kommen aber noch die Schrecken der Hölle, um das Leben des Inders

*) Bei Bunsen, S. 136.

recht trübe zu machen. Die schlimmsten Sünder haben noch vor Antritt ihrer Reinigungswanderung die Qualen der Unterwelt durchzumachen.

Die Moral, die sich aus dieser Theorie ergab, ist die peinlichste der Welt. Das ganze Leben des Inders war bis in das kleinste Detail durch die genauesten Gesetze geregelt und für die Vergehungen ein System von Reinigungen und Sühnungen vorgeschrieben. Die Gesetze aber waren so mannigfaltig und forderten soviel, daß es rein unmöglich war, sich von Verunreinigungen fernzuhalten, welche, wenn sie nicht durch nachfolgende Büßungen wieder aufgehoben wurden, dem Menschen die Hölle zuzogen. Zu den Verunreinigungen gehörte die Berührung eines Leichnams, das Betreten eines Ortes, wo Ueberreste eines Menschen oder Thieres gelegen haben, der Gebrauch von nicht ganz reinen Gefäßen, der Athem eines Menschen, der Brantwein getrunken, Knoblauch oder Zwiebeln gegessen hat u. s. w. Die Büßungen bestanden für kleinere Vergehen in Fasten, Hersagen von Gebeten, Waschung mit Kuhmist und Trinken von Kuhurin; für schwerere Sünden, wozu schon der Genuß von Brantwein gehörte, waren qualvolle Sühnungen, zum Theil solche, die den Tod herbeiführen mußten, angeordnet, z. B. Trinken heißer Butter oder heißen Kuhurins. Die genaue Befolgung aller dieser Reinigungsgesetze konnte jedoch nur vor der Hölle und vor der Wiedergeburt in den niedersten Thiergestalten bewahren, nicht aber vor der Wiedergeburt selbst; die Rückkehr zum göttlichen Ursprung, zu Brahma, wurde damit nicht erreicht. Diese wurde nur ermöglicht durch völlige Entsinnlichung, durch gänzliche Ertödtung der leiblichen Triebe und Aufhebung aller unsrer Beziehungen zur Sinnenwelt. Diese Selbstertödtung beginnt mit dem Leben des Einsiedlers, der sich lediglich mit der Betrachtung der heiligen Schriften beschäftigt, mit Baumrinde oder Thierfell sich kleidet und von Früchten und Wurzeln sich nährt; sie schreitet fort in körperlichen Selbstpeinigungen, z. B. den ganzen Tag auf Einem Fuße stehen; sie vollendet sich dadurch, daß der Ascet sich ganz in Brahma versenkt, d. h. in völliger Einsamkeit und gänzlicher Sammlung alles Andere unterdrückend, seine gesammte geistige Thätigkeit in dem Einen Gedanken des Brahma concentrirt.

Bei dem reichen Geiste der Inder konnte eine Reaction gegen

die engherzige Moral und, da diese mit dem ganzen Religionssystem zusammenhängt, eine Reformation des indischen Religionswesens nicht ausbleiben. Schon in der eben beschriebenen ascetischen Mystik liegt eine Erhebung über den enggezogenen Kreis der gottesdienstlichen Verrichtungen und Reinigungen. Es macht sich hier gegenüber den äußeren Ordnungen das Recht der Subjectivität geltend. Das Subject durchbricht die seiner Selbstentfaltung gesetzten Schranken, emancipirt sich von den Büßungen und Reinigungen und erhebt sich durch sich selbst zur Vereinigung mit der Gottheit. Ebenso wie in dieser Mystik lag auch in der brahmanischen Theologie eine Vorbereitung auf die buddhistische Reformation. Denn die speculative Theologie der Brahmanen kam in ihrem späteren Verlaufe zu dem Resultate, daß in der Erkenntniß allein, in der man sich als Eines wisse mit Brahma, die Aufhebung alles Uebels, die Erlösung liege. „Der Brahmakundige ruht unbeirrbar im Brahma; wenn die Weisen die Weltseele erreicht haben, dann sind sie befriedigt in der Erkenntniß, ihr Geist ist vollendet, ihre Begierden sind verschwunden, sie sind in Ruhe; erreichend das alldurchdringende Wesen, gehen sie selbst ein in das große All, ihren Geist darein versenkend. Wie die nach dem Ocean fließenden Ströme in demselben verschwinden und ihren Namen und ihre Gestalt verlieren, ebenso geht der Erkennende, von seinem Namen und seiner Gestalt befreit, ein in den höchsten Geist. Wer dieses höchste, Brahma, kennt, wird selbst Brahma; er legt ab den Kummer und die Sünde; befreit von den Banden des Körpers, wird er unsterblich. Die Vedakundigen, welche wissen, daß alles Lebendige und alle Welten in Brahma verschwinden, verschwinden selbst in ihm, befreit von den Fesseln des Daseins. Wer den Einen erkennt, ist von jeder vorübergehenden Geburt in andere Welten und vom Tode erlöst." *) Schärfer noch tritt der Gegensatz gegen die hergebrachten Religionsmeinungen und Religionsgebräuche in der Sankhya-Philosophie auf. Denn dieses System behauptet gegen den Pantheismus der orthodoxen Lehre die Realität der Einzelseelen und der Materie, welche für die beiden ewigen Principien der Welt erklärt werden. Die Seelen sind von Ewigkeit her in die Natur eingegangen und haben sich mit ihr vereinigt, aus welcher Verbindung alle Ver-

*) Bei Pfleiderer, S. 207 f.

änderung und Wirksamkeit der Seele herstammt, während diese für sich selbst in unveränderlicher Ruhe beharrend nur erkennend sich verhält. Wenn nun der Geist die wechselnden Zustände als Affectionen einer von ihm verschiedenen Natur durchschaut und sich in sich selbst erfaßt, so hat er seine Befreiung erlangt. Das äußere Leben dauert zwar im Leibe noch einige Zeit fort, aber nur als Nachwirkung des früheren Ineinanderseins von Geist und Natur. Mit dem leiblichen Tode jedoch hört diese auf, und der Geist, der in der Erkenntniß der Natur sich entrungen hat, ist alsdann der Wiedergeburt in einem andern Leibe enthoben.

Der Reformator der indischen Religion ist Buddha, der als Königssohn geboren und erzogen, in aller Herrlichkeit der Welt keine Befriedigung finden konnte, im Schmerz über das Uebel und die Vergänglichkeit der Welt entfloh, in der Einsamkeit mit dem Lesen der heiligen Bücher beschäftigt und mit unmenschlicher Ascese sich quälend, die Ruhe ersehnte, aber nicht fand, bis ihm endlich das Licht der Erkenntniß aufging, daß der Pfad der Erlösung nicht durch äußere Peinigung gehe, sondern allein durch geistige Selbstverleugnung; mit dieser Erkenntniß war er zum Buddha, d. h. zum Erleuchteten geworden. Einige Zeit nachher trat er sein Prophetenamt an, sammelte Jünger und lehrte unter Kämpfen gegen die Brahmanen, die er durch seine treffenden Aussprüche besiegt, den Weg der Erlösung.

Die Lehre Buddha's war vorwiegend praktisch. Theoretischer Seits lehnte sie sich an das Sankhyasystem an, ohne aber in dessen Speculationen sich tief einzulassen und ohne derselben stricte anzuhängen. Gemeinsam mit der Sankhyaphilosophie ist ihr die Verwerfung des Pantheismus der Brahmalehre. Die Volksgötter aber werden beibehalten und als höhere Wesen geehrt, und unter ihnen nimmt auch Brahma seine Stelle ein. Höher als diese aber steht ein Buddha, d. h. überhaupt ein erleuchteter Mensch. Ein ewiges, einiges, göttliches Wesen, welches die Welt erschaffen hätte, kennt die Lehre Buddha's nicht. Uebrigens gehört das Wissen davon, woher die geschaffenen Wesen kommen und wohin sie gehen, nicht in den Bereich der menschlichen Erkenntniß. Buddha sieht von diesen Speculationen ab, und seine ganze Lehre dreht sich um die praktische Frage von der Erlösung, der Befreiung vom Uebel. Zur Erlösung aber wird kein Gott erfordert, der dieselbe verleihen

würde, sondern der Mensch wird ganz auf sich selbst gestellt. Die Erlösung wird nur durch das eigene Streben und die eigene Thätigkeit des Menschen erreicht. Aber nicht wie in der Sankhyaphilosophie ist der Weg der Erlösung der der philosophischen Erkenntniß, sondern der der sittlichen That, der Ueberwindung der Selbstsucht und des sinnlichen Hanges. „Alles Bösen Unterlassung, alles Guten Vollbringung und der eigenen Gedanken Bezähmung, das ist die Lehre des Buddha", so wird in einer alten Formel die buddhistische Moral zusammengefaßt. Unter der Unterlassung des Bösen werden fünf Hauptverbote aufgeführt: das Verbot des Tödtens, selbst der Thiere, des Stehlens, der Unzucht, der Lüge und des Genusses der berauschenden Getränke. Das Vollbringen des Guten besteht in der allgemeinen „Wesensliebe", dem Wohlwollen gegen jede Creatur, besonders gegen den Menschen, dem Erbarmen mit jedem Elenden. Diese Moral drückt sich besonders in folgenden Sentenzen Buddha's aus: „Wer sich selbst besiegt, ist der beste Sieger; seinen Sieg kann kein Gott noch Teufel in Niederlage verwandeln. Kein Feuer ist gleich der Begier, keine Gefangenschaft gleich dem Hasse, kein Stolz gleich der Leidenschaft, kein Strom gleich dem Verlangen; daher rottet die Wurzel der Begier aus, damit der Versucher euch nicht wieder knicke, wie der Fluß das Schilfrohr. Wie der Baum, wenn er geköpft wird, von Neuem wächst, solange die Wurzel unversehrt ist, so kehrt der Schmerz immer wieder, wenn nicht der Hang zur Lust ausgerottet ist. — Den Zorn lege der Mensch ab, den Hochmuth lege er ab, jede Fessel zerbreche er. Wer den aufsteigenden Zorn zurückhält wie den rollenden Wagen, den nenne ich einen Wagenlenker. Nie wird der Zorn durch Zorn gestillt, sondern durch Versöhnlichkeit; das ist ewiges Gesetz — Wachsamkeit ist der Weg der Unsterblichkeit, Trägheit der Weg des Todes. Besser einen Tag der Kraft und Anstrengung leben als hundert Jahre der Ohnmacht und Schlaffheit. Befleißigt euch der Wachsamkeit, bewahret euer Herz und entreißt euch der Welt wie der Elephant dem Sumpf, in dem er stecken geblieben. — Wer die Welt ansieht wie eine Wasserblase, wie ein Luftbild, den erschreckt der König des Todes nicht. Welche Lust, welche Freude ist in dieser Welt? Siehe die wandelbare Gestalt — vom Alter wird sie aufgelöst — den kranken Leib — er berstet und fault! „„Ich habe Söhne und Schätze, hier werde ich wohnen in der kalten und hier in der heißen Jahreszeit"",

so denkt der Thor und sorgt und sieht nicht die Hindernisse; ihn, der um Söhne und Schätze besorgt ist, den Mann mit gefesseltem Herzen, reißt der Tod hinweg wie der Waldstrom das schlafende Dorf; nicht helfen ihm da die Söhne noch Blutsfreunde. — Jeder eile im Gutesthun und wende den Sinn vom Bösen ab, denn wer lässig ist im Guten, dessen Gemüth erfreut sich am Bösen."*)

Den bedeutendsten Fortschritt gegenüber dem Brahmanenthum machte Buddha dadurch, daß er sich über den Kastenunterschied erhob. „Mein Gesetz, sagt er, ist ein Gesetz der Gnade für Alle, wie es auch nur ein Gesetz der Vergeltung für Alle gibt. Wie das Wasser Alle abwascht und Gute und Böse reinigt, und wie der Himmel Raum genug hat für Alle, so macht auch meine Lehre keinen Unterschied zwischen Mann und Weib, Vornehm und Gering. Unter den Bekennern Buddha's ist kein Brahmane und kein Çudra mehr."**)

So hoch diese Religion als Religion des universellen Humanismus und der Befreiung des Subjects von den Banden der natürlichen Triebe steht, so sind gleichwohl ihre bedeutenden Schwächen nicht zu verkennen; den Vergleich mit dem Christenthum namentlich hält der Buddhismus trotz mancher Berührungen mit demselben im Ganzen nicht aus. Gemeinsam mit diesem kündigt sich die Religion Buddha's an als Religion der Erlösung. Diese aber ist nicht eine Erlösung von Sünde und Schuld, sondern vom Uebel, und unter diesem wird vor Allem die Seelenwanderung verstanden. Diese steht im Buddhismus gerade so fest wie im brahmanischen System; sie bildet auch hier die Grundlage der Erlösungslehre. Sollen wir von der Wiedergeburt in andern Existenzweisen befreit werden, so muß der Grund der Fortdauer der Existenz in andern Formen bei uns gehoben werden. Der Grund des sich fortsetzenden Daseins ist aber kein anderer als der Grund des Daseins überhaupt. Was ist nun der Grund des Daseins? Was das Dasein erfüllt, das ist der Schmerz, ein fortwährendes Begehren nach Genuß, das nie gestillt wird; alle Freuden des Lebens sind eitel und stillen die Begierden nicht. Der Grund dieses Schmerzes ist auch der Grund des Daseins, das von diesem Schmerze erfüllt ist. Der Grund dieses Schmerzes kann aber nichts Anderes sein als das Verlangen.

*) Bei Pfleiderer, S. 215.
**) Bei Pfleiderer, S. 216 f.

Das Verlangen nach Dasein ist darum der Grund des Daseins und eben damit des Schmerzes, und eben dieses Verlangen ist der Grund der Fortsetzung des Daseins in andern Formen, wenn eine Form desselben abgestreift ist. Welche Existenzform nach dem Tode angenommen wird, das hängt von den Handlungen im gegenwärtigen Leben ab, aber nicht nach einem göttlichen Urtheilsspruche, sondern nach der nothwendigen, unzerbrechlichen Ordnung von Ursache und Wirkung. Jede Handlung führt ihre unabwendbaren Folgen nach sich, und jede Existenzform ist nichts Anderes als die reife Frucht der früheren Thaten. Ist nun im Verlangen der Grund des Uebels erkannt, so ergibt sich daraus leicht der Weg der Befreiung. Sie kann nicht erreicht werden durch die Bezähmung der einzelnen Begierden und das Wohlthun gegen Andere, sondern nur dadurch, daß man das Verlangen nach Dasein aufgibt. Das Verlöschen alles Empfindens und Strebens, Nirwana genannt, ist der Pfad der Erlösung. „Nirwana heißt die Arznei, die alle Krankheit heilt, das Wasser, das jeden Durst des Verlangens stillt und das Feuer der Erbsünde löscht. Es hat keine Gestalt, keine Farbe, keinen Raum, keine Zeit, ist weder begrenzt noch unbegrenzt, weder gegenwärtig noch vergangen noch zukünftig; es ist nicht Kommen, nicht Gehen, nicht Wollen noch Wünschen, nicht Handeln noch Leiden."*) Im geistigen Aufgeben des individuellen Lebens, im Entleeren des Bewußtseins von allem Inhalt, in dem Verschwimmen in das Nichts besteht der Pfad Erlösung. Bringt es der Mensch während seines Lebens wenigstens zeitweise zu diesem Verlöschen seines Selbst, dann ist er mit dem Tode von aller Qual der Wanderung, vom Dasein selbst für immer befreit. Zu dieser Höhe der Selbstentsagung können es freilich nur Wenige bringen, nur Wenige werden darum der vollen Erlösung theilhaftig. Es ist dieß auch nur die esoterische Lehre des Buddhismus, an die sich nur ein engerer Kreis von Jüngern Buddha's hält. Für die große Menge gilt die exoterische Lehre, welche, da das Höchste für diese nicht erreichbar ist, die Bezähmung der Begierden und die Ausübung der Liebe empfiehlt als den Weg, auf dem wenigstens die Befreiung von der Wiedergeburt in den niederen Daseinsformen erreicht wird. Die Religion Buddha's trägt also einen durchaus düsteren Charakter. Alles, was

*) Bei Pfleiderer, S. 222.

dem menschlichen Leben Gehalt und Werth gibt, wird verworfen, ja das Leben selbst hat keinen Werth. Die Erlösung ist hier nicht die Befreiung von den Uebeln des Lebens und die Erhebung des höheren Selbst zu einem besseren Leben, sondern das Aufhören des Daseins überhaupt. Und so ist, da die Meisten durch die Bande des Berufes und der Familie an die Wirklichkeit gekettet sind, die Religion Buddah's nicht eine Religion der Menschheit, sondern eine Religion der Mönche und Nonnen.

Nicht nur aber konnten nur Wenige sich der engeren Lehre Buddha's hingeben, auch die exoterische Lehre verlor bald ihre Reinheit. Je mehr sich der Buddhismus im indischen Staate befestigte und je weiter er sich in den benachbarten Ländern ausbreitete, desto mehr versank er nach Glauben und Cultus in das Sinnliche und ward in das Gegentheil von dem verkehrt, was er sein sollte. Die Person des Meisters, die ja nach dessen eigener Lehre mit dem Tode zu sein aufgehört hatte, ward vergöttert und bildete den Mittelpunct des Dogmas und des Cultus. Buddha wurde dem Inder der eigentliche Gott, der als Erlöser vom Himmel gekommen ist, er ist der Allmächtige und Allwissende, der Gott der Götter, zu ihm werden Gebete gerichtet und sein Leben ist mit einer Menge von Legenden umwoben. Man verfertigte von ihm Bilder, die zur Verehrung an den gottesdienstlichen Stätten aufgestellt wurden, man suchte die Orte auf, auf denen er gewandelt, und verehrte seine Reliquien.

Gegen den Buddhismus reagirte der Brahmanismus, und zwar so, daß er seinen unpopulären Pantheismus aufgab, indem er die alten Volksgötter Vishnu und Çiva in den Brahmabegriff aufnahm. Im ersteren, der in der alten Naturreligion ein untergeordneter Lichtgott war, personificirte man die Erhaltung, in Çiva, der mit dem alten Windgott Rudra identisch ist, die Zerstörung. So wurde das Eine göttliche Wesen in drei Momente getheilt: Brahma oder Schöpfung, Vishnu oder Erhaltung und Çiva oder Zerstörung. Letzterer ist die erschreckende Seite der Gottheit und wird gefürchtet, in Vischnu sieht man die dem Menschen freundlich zugekehrte Seite Gottes; dieser ist auch der Gott der geschichtlichen Offenbarung. So wurde der Buddhismus, wenigstens aus Indien, verdrängt und ein Brahmanismus, der den Polytheismus der alten Naturreligion mit dem Monismus vereinigte, zur Herrschaft gebracht.

Von der Religion der Inder gehen wir weiter zu der persischen.*) Die arischen Volksstämme, welche Baktrien, Medien und Persien bewohnten, das große persische Reich gründeten und nach Westen vordrangen, bis die Griechen ihren Eroberungen ein Ziel setzten, hatten vor dem Auftreten Zarathustra's oder Zoroaster's wie andere Völker eine reine Naturreligion. Die verschiedenen Naturkräfte und Naturerscheinungen wurden personificirt, in einem Sinnbild vorgestellt, dem göttliche Verehrung zu Theil wurde. Als Sinnbild der Erzeugung und des göttlichen Lebensgrundes der Welt galt der Stier, als Sinnbild des Lebens und seines Wechsels der Baum, der Blätter treibt, blüht, Früchte bringt, die Blätter verliert und im Winterschlafe das Leben bewahrt, um im Frühjahre von Neuem zu erwachen. Als Träger des Lichtes und damit des Lebens ward das Feuer verehrt, womit die Verehrung der Sonne in Verbindung steht, welcher, da man sie mit Rossen fahrend vorstellte, das Roß als Sinnbild beigegeben wurde; daher wurden weiße Rosse der Sonne zu Ehren gehalten. An die Verehrung der Sonne schloß sich der Dienst des Mithra an. Dieser ist der oberste Lichtgott, der der Sonne vorausfährt, als gewaltiger Held gegen die Geister der Finsterniß streitet, der Richter und Rächer des Bösen ist, dessen Auge Niemand entgeht, der Schützer im Kriege und Verleiher des Sieges. Als etwas zum Leben durchaus Nothwendiges ward ferner das Wasser verehrt, und da nach dem Aufgehen des Sternes Sirius Regen kam, so ward diesem als dem Sitze der oberen Gewässer religiöse Verehrung zu Theil.

Auch bei den Persern führte der monistische Zug zur Erhebung über die polytheistische Naturreligion in der Zusammenfassung der vielen Götter unter eine göttliche Einheit, welche Weiterbildung in der Lehre Zarathustra's geschah. Ungefähr im 13. Jahrhundert vor Chr. trat dieser als Reformator auf, um die Religion seines Volkes zu vergeistigen und mit sittlichen Elementen zu durchdringen. Sein Religionssystem ist in der Sammlung von Schriften niedergelegt, welche den Namen Zend-Avesta führen, einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten umfassen und nur zum gering-

*) Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, S. 351—390. Pfleiderer, a. a. O., S. 246 bis 267. Schwenck, Die Mythologie der Perser.

sten Theile von Zarathustra selbst herrühren können. Nicht als Begründer einer ganz neuen Religion trat er auf, sondern als Verbesserer der alten Volksreligion. Denn er beruft sich gegenüber den Priestern des Feuerdienstes auf alte Sprüche. Als er bei einer Opferfeier vor das versammelte Volk trat, sprach er: „Verkündigen will ich euch jetzt, ihr Nahenden, die weisen Sprüche des Allweisen, die Lobeslieder des Lebendigen und die Anbetungen des guten Geistes, die herrlichen Wahrheiten, deren Aufgang bei den Flammen sich schauen läßt. Du gabst alte Sprüche, Ahura; durch diese will ich unter euch die Opfer der Lügengötter vernichten." Gleichwohl aber weiß er sich im Besitze unmittelbarer Offenbarung, die ihm auf seine Gebete zu Theil geworden war. „Dich will ich fragen," so wandte er sich zum höchsten Wesen, „sage es mir recht, Ahura! Wer ist der Wahrheit erster Vater und Erzeuger? Wer schuf der Sonne und den Sternen ihre Bahn? Wer läßt den Mond wachsen und schwinden? Wer hält die Erde und die Wolken drüber? Wer schuf das Wasser und die Bäume auf der Flur? Wer ist in den Winden und Stürmen, daß sie so schnell gehen? Wer schuf die Gutes wirkenden Lichter und die Finsternisse? Wer bildete die Erde mit ihren hohen Gütern? Wer sind die Däwa, welche die gute Schöpfung bekämpfen? Wer tödtete die feindlichen Dämonen? Wer ist der Wahrhaftige? wer der Lügner? Wie sollen wir die Lüge verjagen? Wie soll ich dem Asha (dem Geist der Wahrheit und Reinheit) die Lüge in die Hand geben? Wie vermag ich in eure, der Götter, Wohnung zu gelangen? Sage mir recht jenen Glauben, welcher der beste ist! Laß mich die vielen Wesen, die das Licht der Sonne schauen, erleuchten und auf den rechten Weg führen, der hinführt zu dem, welcher die Loblieder der wahrhaft Frommen im Himmel hört. Welchen Spruch die Kenner der göttlichen Offenbarung besitzen, den laß uns wissen, Mazda, durch deinen eigenen Mund, durch den du alle Lebenden beschützest! Da ich, als euer frömmster Knecht, zuerst von allen Menschen mit euern Sprüchen die Feinde vernichten soll, so verkündet mir das Beste, was ich thun soll! Laß, o Mazda, o König, uns eure glückbringenden Sprüche vernehmen!"*) Die Offenbarung, die ihm auf diese Fragen zu Theil ward, lautet so:

---

*) Bei Pfleiderer, S. 250 f.

„Der uranfänglich durch sein eigen Licht
Der Himmelslichter Menge ausgesonnen hat:
Durch seine eigne Einsicht schaffet er
Das Wahre, welches Grund des guten Sinnes ist.
Dieß lässest du gedeihen, weiser Geist,
Der du derselbe bleibest, Unvergänglicher!

Dich, weisen Mazda, den Ursprünglichen,
Dacht' als Natur und Geistes hohen Walter ich;
Mit Geistesblick hab' ich dich ja erschaut,
Als Vater dich erkannt des guten Sinnes,
Als den, der Wesenheit des Wahren ist,
Als Lebensschöpfer, als lebendig Wirkenden.

In dir die heil'ge Erde ruhet stets,
In dir, der weisheitsvoll der Erde Leib geformt,
Lebend'ger Geist, o Mazda, auf dem Pfad,
Den du ihr uranfänglich angewiesen hast,
Kommt segenspendend sie vom Landmann her
Und gehet den vorbei, der sie nicht baut."*)

Die Lehre Zoroasters kennt Einen, persönlich gedachten Gott, dem alle Eigenschaften und Prärogative der Gottheit beigelegt werden. Es ist Ahura-Mazda oder Ormuzd, d. h. der ewig Weise. Er ist der allwissende und allmächtige Schöpfer und Beherrscher der Welt, der Erzeuger alles Lebens und alles Guten, der Vater der guten Gesinnung, der Reinheit und der Wahrheit. Die höchsten Prädicate werden in den persischen Gebeten ihm beigelegt. So heißt es in einem solchen:**) „Gottes Name ist: Herrlichkeit-Verschlungener, Himmlischer der Himmlischen. Siehe da einen der Namen Ormuzd's, der da ist ein übergroßer König, weise, gerecht, Ernährer, Erhalter, Schützer, Schöpfer, Bewirker des Guten, Geber des reichen Segens, rein und herrlich in seinen Unterweisungen, ganz Kraft. Ich danke dem Großen, der gemacht hat, was ist, Schutzwächter der Zeit, seines Eigenthums, stark, weise, höher als die sechs Amschaspands; diesem Gott, alles Ueberflusses Urquell, Schöpfer des Lichtes." In einem andern Gebete wird er so angerufen: „Ormuzd, König der Herrlichkeit, deine Glorie, dein Glanz werd' immer höher, Ormuzd, Richter der Gerechtigkeit! Ormuzd,

*) Bei Bunsen, S. 96.

**) Schwenck, a. a. O., S. 67 f.

Licht- und Glorie-glänzend, Himmlischer der Himmlischen, komm zu meinem Schutze!" Besonders ist hervorzuheben, daß die Religionslehre Zoroasters sich vor allen anderen heidnischen Sagen und Lehren dadurch auszeichnet, daß sie den bestimmten Begriff der Schöpfung hat. Die Welt ist aus Ormuzd nicht hervorgegangen durch Emanation, sondern durch das schöpferische Wort Honover, in welchem Gedanke und That zusammenfallen.

So hoch aber hiernach Ormuzd steht, so ist seine Macht doch eingeschränkt, indem ihm ein uranfängliches feindliches Princip des Bösen und des Uebels gegenübersteht. Die religiöse Weltanschauung der Perser ist eine dualistische, die in folgenden Sätzen sich kurz ausgedrückt findet: „Verkünden will ich euch jetzt Alles von dem Geisterpaar, wie es die Weisen erkannt haben, von des Lebens beiden ersten Geistern, dem Guten und dem Bösen. Von Anbeginn gibt es ein Zwillingspaar, zwei Geister, jeder von eigener Thätigkeit. Und diese zwei Geister begegnen sich und schaffen das Erste und Letzte. Von diesen beiden Geistern wählt einen, entweder den lügnerischen, das Schlimmste vollbringenden, oder den wahren, heiligsten Geist. Beiden zusammen könnt ihr nicht dienen. Wer jenen wählt, erwählt das härteste Loos, wer diesen wählt, der verehrt den Ahuramazda gläubig und in Wahrheit durch seine Thaten. Alles Gute wird denen zu Theil, die mit Herz und Seele dem Ahuramazda ergeben sind. Der ist ein Lügner, dem der Lügner, der ein Wahrhaftiger, dem der Wahrhaftige ein Freund ist." Dieses persönlich gedachte Princip des Bösen, dessen Gebiet die Finsterniß und der Tod ist, heißt Angro-Mainyus oder Ahriman. Seine Macht ist so groß, daß er sogar Antheil an der Schöpfung hat. Alle „schlechten Geschöpfe, Ungeziefer, Raubthiere, giftige Schlangen sind von ihm erschaffen. Dennoch kann nicht behauptet werden, daß der Dualismus der persischen Religionslehre ein vollkommener sei. Immerhin ist Ahriman dem Ormuzd nicht ebenbürtig zur Seite gestellt. „Immer", sagt Döllinger,*) „wird Ahriman tief unter Ormuzd gesetzt; während jenem Allwissenheit zukommt, hat Ahriman nur ein Nachwissen, d. h. wohl, er sieht die Wirkungen seiner Thaten nicht vorher, er weiß nur in und mit dem Momente des Handelns." Nur Ormuzd, der Schöpfer und Herr des Guten,

*) a. a. O., S. 358.

ist wirklicher Gott. Weil aber „aus der Schöpfung des guten Gottes das Dasein des Bösen und des Uebels in der Welt sich nicht erklären ließ, wurde ihm ein feindliches Princip gegenübergestellt, von dem alle Verderbung der guten Schöpfung Ahura's herrühren sollte."*) Er beherrscht nicht ein für sich bestehendes Reich, sondern mischt nur dem Reiche des guten Gottes sein Unreines bei. Ist er auch gleich uranfänglich wie Ormuzd, so hat doch seine Herrschaft einstens ein Ende, indem das Gute zuletzt den Sieg gewinnt.

Damit Ormuzd in seiner himmlischen Erhabenheit nicht vereinsamt dastehe, wurden ihm sechs unsterbliche, heilige und selige Geister als Gehülfen zur Seite gestellt, die Amschaspands und die unsterblichen Heiligen, die mit ihm, der ihr Oberster und Lenker ist, die heilige Siebenzahl bilden. Es sind dieß personificirte Kräfte und Eigenschaften, wie aus ihren Namen hervorgeht; sie heißen: der gute Geist, die beste Wahrheit oder Reinheit, die Vollkommenheit, die Unsterblichkeit u. s. w. An sie schließen sich die Izeds, die ebenfalls Personificationen sind, mit welchem Namen aber häufig die Götter überhaupt bezeichnet werden. Endlich sind Gegenstand der Verehrung die Fervers oder Fravashis. Unter diesen werden inbegriffen die Geister der Ahnen und die Schutzgötter. Sie bilden neben der Gottheit eine Engelwelt, sie beschützen die Welt im Ganzen und die einzelnen Menschen gegen die feindlichen Einflüsse der Dämonen. Auch die Naturgegenstände, das Wasser, die Bäume, die Berge u. s. w. haben ihre Fervers. Ja von Ormuzd selbst wird dessen Geist als sein Schutzgeist oder Ferver unterschieden. In späterer Zeit kam in die religiöse Verehrung der Perser noch die Anrufung des Zervan Akarana, d. h. der ungeschaffenen Zeit, welche den Ormuzd als ihren Sohn hervorgebracht habe.

Wie sich um Ormuzd die Menge der guten Geister schaart, so schließen sich an Ahriman die bösen Geister an, Dewas genannt. Sie sind auch theils Abstractionen und Personificationen, wie z. B. Tod, Betrug u. s. w., theils sind sie concreter Natur, wie die beißende Schlange, der Wüthende. Sie sind die Geister der Unreinigkeit und Unsittlichkeit, alles Bösen, Uebeln und Häßlichen, ihnen gehört

*) Pfleiderer, S. 254.

die Finsterniß und der Todtenabgrund, sie beherrschen Alles, was zum Tode führt und den Eingang in den Himmel wehrt.

Obgleich Zarathustra die Priester des Feuerdienstes Priester und Propheten der Lügengötter genannt hatte, so brach er mit dem Elementendienste als dem alten Volksglauben doch nicht vollständig ab. Die vorhandenen Götter nahm er als niedere göttliche Wesen in die Zahl der zu verehrenden Götter auf. So erhielt sich und ward mit dem Ormuzddienste vermengt der Feuerdienst. Wie aber Alles, was Ormuzd geschaffen hat, rein und wohlthätig ist, so war es auch nicht die zerstörende Kraft des Feuers, sondern nur seine wohlthuende Wirkung, was dasselbe der göttlichen Verehrung würdig machte. Die Anbetung dieses Elementes widerspricht dem Ormuzddienste so wenig, daß Ormuzd selbst sie gebietet. „Ich zeige dir," sprach er, „wie dein Gebet erhört werden kann; du mußt zum Feuer beten, dem großen Könige, diese Reinigkeit liebe ich Himmlischer."*) Als Träger des Lichtes wurden die Sonne, der Mond und selbst die Sterne verehrt. Besonders hoch wurde der bisherige Gott Mithra gestellt, um den sich sogar ein besonderer Mysteriendienst bildete. Er ist der Gott der Fruchtbarkeit und der Zeugungen, aller Segen der Natur, alles Wachsthum kommt von ihm, er verleiht die Kinder, er gibt Gesundheit und Reinigkeit. Er ist der Mittler des Ormuzd, der thätige, wirksame Gott, der erfolgreichste Bekämpfer des Ahriman, der Führer der abgeschiedenen Seelen zur himmlischen Seligkeit.

Aus dem feindlichen Gegenüberstehen der beiden Reiche Ormuzd's und Ahriman's resultirt die Weltschöpfung und die Stellung und Aufgabe des Menschen. Diese beiden Reiche standen im Anfange völlig getrennt, unvermischt und ohne Kampf 3000 Jahre lang einander gegenüber. Da aber Ormuzd den Kampf voraussah, so schuf er als Bollwerk gegen das feindliche Reich die körperliche Welt, zuerst den Himmel, dann das Wasser, die Erde, die Bäume, das Vieh, endlich den Menschen. Dieser wie alle lebenden Wesen hat seine Entstehung aus dem Urstier. Als diesen Ahriman getödtet hatte, gingen aus seiner rechten Seite der Mensch, aus dem Schweife die Getreidepflanzen und die Bäume, aus dem Blute der Weinstock, aus dem Samen die verschiedenen Thierarten hervor.

*) Bei Schwenck, S. 165.

Als aber der erste Mensch auch von den Dewa's getödtet war, erwuchs aus seinem Samen ein zweistämmiger Baum, aus dem Ormuzd das Menschenpaar Meschia und Meschiane, die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechtes, bildete. Die Menschen hatten nun die Bestimmung, die Dewa's zu bekämpfen und durch Reinheit in Gedanken, Wort und That den Himmel zu erringen. Aber sie verblieben nicht lange im frommen Urstand. Schon das erste Menschenpaar wurde von Ahriman durch Lüge zum Bösen verleitet. Den Glauben, daß Ormuzd es ist, von dem alles Gute kommt, benahm ihnen Ahriman und bildete ihnen ein, er sei es, der Wasser, Erde, Bäume und alles Gute geschaffen habe. Da sie dieser Lüge glaubten, so verfielen sie in Sünde und aßen Früchte, die ihnen Ahriman bot. So lehrt über den Urstand der Menschen und ihren Fall die Zarathustrische Dogmatik. Nach der alten Sage dagegen war Yima der erste Mensch, dessen Herrschaft auf Erden 1000 Jahre währte. In diesem goldenen Zeitalter war weder Hitze noch Kälte, weder Hunger noch Durst, weder Finsterniß noch Tod, noch Krankheit auf Erden. Nach Abschluß dieses Zeitraumes aber kam Frost und Hitze, Mißwachs, Krankheit und Streit. Da baute auf Ormuzd's Befehl Yima das Paradies, wo er mit den Auserlesensten unter den Menschen das herrliche Leben fortsetzte. Ob und wann dieses Paradies aufgehört habe, darüber spricht sich die Sage nicht aus.

Indem nun das Böse in die Welt eingedrungen ist, stellt diese eine Mischung der beiden Reiche Ormuzd's und Ahriman's dar. Zum ersten gehört alles Nützliche, Reine und Schöne, das Licht und das Leben, die fruchtbare Erde und das befruchtende Wasser, die nützlichen Thiere und Pflanzen, die glänzenden Metalle, die reine Gesinnung, das wahrhafte Wort und die gute That bei den Menschen. Zum Reiche Ahriman's gehört die Finsterniß, Krankheit und Tod, die Kälte und Dürre, alle Thiere, die dem Acker schaden, alle kriechenden Thiere, alles Ungeziefer.

Dieser Zustand der Mischung und des Kampfes soll aber nicht ewig dauern. Es ist ja die körperliche Welt von Anfang nur erschaffen als Mittel zur Ueberwindung des Bösen, und dieser Bestimmung wird sie auch getreu, nachdem das Böse in sie selber eingedrungen ist. Das Reich des Guten wird endlich siegen. Die Entwicklung des Kampfes bis zur völligen Ueberwindung des Bösen

dauert 6000 Jahre, welche in zwei Epochen von gleicher Dauer sich theilen. In den ersten 3000 Jahren, die mit dem Auftreten Zarathustra's endigen, ist das Reich Ahriman's im Vortheil; in der zweiten Periode, die mit Zarathustra beginnt, überwiegt das Gute, welches beim Weltende und der Erneuerung der Erde den völligen Sieg erringt.

Für den einzelnen Menschen tritt die Vergeltung sofort nach dem Tode ein. Die Seele des guten Menschen gelangt über die Höhen, wo Mithra ausgeht und die Sonne ihren Lauf beginnt, zu der Brücke Tschinevad, wo ihr ihre guten Werke erscheinen und in Gestalt eines schönen Mädchens sie in die drei Paradiese begleiten, welche den guten Gedanken, Worten und Thaten entsprechen. Die böse Seele kann über jene Brücke nicht kommen und wandert in die drei Höllen. Damit ist jedoch die Vollendung noch nicht erreicht. Diese kommt erst mit der gänzlichen Ueberwindung alles Bösen, mit der Auferstehung der Todten. Unmittelbar vorher wird die Bosheit und Ungerechtigkeit furchtbar auf der Erde überhand nehmen, Hunger und Pest und alle Uebel werden die Erde erfüllen. Dann wird der Retter Sosiosch erscheinen als Richter der Welt und Erwecker der Todten. Zuerst wird der erste Mensch, dann das Menschenpaar Meschia und Meschiane auferstehen, nach ihnen alle andern Menschen. Dann folgt das Gericht; die Gerechten erhalten ewiges Glück, die Ungerechten mit Ahriman, dem sie gedient hatten, sowie alles Unreine wird im allgemeinen Weltbrand verzehrt werden, die Erde wird erneuert, und nur Reines wird auf derselben mehr sein.

Folgendes ist die Moral, die sich aus diesen Lehren Zarathustra's ergab. Die Aufgabe des Menschen, der in die Mitte der sich bekämpfenden Reiche Ormuzd's und Ahriman's gestellt ist, besteht darin, das Reich Ormuzd's zu fördern und gegen das Reich Ahriman's zu kämpfen. Dieß geschieht vor Allem dadurch, daß er sich vor aller Verunreinigung des Leibes und der Seele bewahrt. Positiv aber werden als gute Werke empfohlen: Ackerbau, Viehzucht, Ehe, Erzeugung möglichst vieler Kinder, Kindererziehung, Armenunterstützung, Unterrichtung Unwissender, Tödtung der schädlichen Thiere. Als böse Werke werden dagegen verpönt: Mord, Tödtung nützlicher Thiere, Ehebruch, unnatürliche Wollust, Trägheit, Betrug, Lüge, Falschheit. Zu diesen Geboten und Verboten kam aber noch

eine Menge von Einzelbestimmungen über die Waschungen und Büßungen, mit denen die vielen theils verschuldeten theils unwillkürlichen Verunreinigungen gesühnt werden mußten. Die Hauptrolle unter diesen Sühnungen spielte das Waschen mit Kuhurin; ferner gehörten zu den Bußwerken: Holz zur Unterhaltung des heiligen Feuers beischaffen, sehr viele Schlangen, Eidechsen, Mäuse, Mücken tödten u. s. w. Am peinlichsten war die Gesetzgebung in Betreff der Verunreinigung durch Leichen. Wer mit einem Todten in Berührung kam, mußte sich sogleich fünfzehnmal waschen, ebenso oft sich mit Erde abreiben und sich dann erst noch von einem ihm Begegnenden besonders reinigen lassen.

Blicken wir auf das Ganze des persischen Religionswesens zurück, so können wir nicht anders urtheilen, als daß die persische Religion unter allen bisher betrachteten Religionsweisen die erste Stelle einnimmt. Ja es wird sich zeigen, daß auch keine der später in Betracht zu ziehenden Religionen derselben zur Seite, noch weniger voranzustellen ist. Der Parsismus realisirt am meisten das, was von natürlicher Religion zu erreichen ist. Insbesondere tritt unter keinem heidnischen Volke der Monotheismus so rein und bestimmt hervor wie in der Religion Zarathustra's. Und was den Einfluß der Religion auf das sittliche Leben betrifft, so kann der Parsismus den Vergleich mit dem Brahmanismus und Buddhismus mindestens aushalten. Die Unsterblichkeitsvorstellungen endlich finden wir nirgends so entwickelt und mit dem sittlichen Leben in Verbindung gebracht wie hier.

Trotz diesen Vorzügen genügt auch diese Religion dem religiösen Bedürfnisse noch lange nicht. Einmal ist durch den Monotheismus der Polytheismus nicht überwunden, sondern die Götter des alten Volksglaubens wurden beibehalten und nur zu dem Einen Gott in ein untergeordnetes Verhältniß gesetzt. Dann bewegte sich die religiöse Moral der Perser vorwiegend im Gebiete der Aeußerlichkeit und mangelt der Concentration auf das Innenleben. Um der Peinlichkeit willen, die das Religionsgesetz charakterisirt, kam das religiöse Gefühl der Perser auch nie aus dem Druck der Furcht heraus, und das Bewußtsein der Versöhnung und Einigung mit Gott fehlt.

Nach Vorderasien weiterschreitend treffen wir auf die Völkerschaften des semitischen Stammes, der von seinem Ursitze Ar-

menien aus nach Süden sich ausbreitete. Das älteste Volk dieses Stammes finden wir in Babylonien.*) „Babylon war die eigentliche Geburtsstätte und alte Metropole des Heidenthums und Götzendienstes;**) hier stand der auch jetzt noch in seinen Trümmern Staunen erregende Bels-Tempel, der sich in acht verjüngten Stockwerken pyramidalisch zur Höhe von 600 Fuß erhob, aber schon zu Alexander's Zeit theilweise zertrümmert war. Früher war dort im obersten Stockwerke ein goldner Altar und ein schön bereitetes Bett für den Gott, und zuweilen übernachtete hier ein Weib aus dem Lande, das der Gott sich nach der Angabe der Priester auserwählt hatte. Vor dem goldnen Bilde Bels im untersten Stockwerke stand ein goldner Altar, auf welchem am Feste des Gottes tausend Pfund Weihrauch mit ungeheuern Kosten verbrannt wurden. Bei einem Götterdienste wie dieser babylonische, in welchem die sittlichen Vorstellungen von Schuld und Buße so sehr zurückgetreten waren, hatten ganz natürlich die vegetabilischen Opfer, vorzüglich die Räucheropfer, das Uebergewicht, und wurden dicht vor der Gottheit als die ihr wohlgefälligsten dargebracht, während die Thieropfer nur im Vorhofe geschlachtet wurden. Daher kommt es, daß in so vielen Stellen des alten Testaments schlechthin „räuchern" statt: den Göttern opfern oder sie verehren gesetzt wird, und die Babylonier sind wohl gemeint, wenn Jesaias von einem Volke spricht, das auf jedem Ziegelsteine räuchert."***)

Die Hauptgottheiten der Babylonier waren Bel und Mylitta; jener erscheint als der Gott des Himmels, des Lichtes, des Feuers, diese als die Geburtsgöttin, der darum das saftige Grün der Haine, das befruchtende Wasser, die Fische als Thiere starker Fortpflanzung heilig waren. Ihr wurde von dem ganzen weiblichen Geschlecht durch Prostitution gedient, wie dieß Herodot erzählt:†) „Jedes Weib des Landes muß einmal in ihrem Leben bei dem Tempel der Aphrodite sich niedersetzen und sich von einem Fremden umarmen lassen. Manche, die reicher sind und sich was

*) Vgl. Döllinger, a. a. O., S. 390—455. Pfleiderer, a. a. O., S. 62—79. 351—353. Stuhr, a. a. O., S. 397—443. Schwenck, Mythologie der Semiten. Desselben Mythologie der Aegypter.

**) Schilderung Döllinger's, a. a. O., S. 391 f.

***) Jesaia 65, 3.

†) Bei Schwenck, S. 229 f.

Besseres dünken denn Andere, fahren in bedecktem Wagen nach dem Heiligthum mit einer großen Dienerschaft hinter sich. Die Meisten nun machen es so, sie sitzen in dem Hain der Aphrodite mit einem Kranz aus Stricken um den Kopf, eine ganze Menge von Weibern, denn die einen kommen, die andern gehen fort. Mitten durch diese Reihen von Weibern laufen Straßen nach allen Richtungen. In diesen Straßen gehen die Fremden herum und suchen sich Weiber aus. Wenn aber ein Weib einmal an diesem Ort sitzt, darf sie nicht eher wieder nach Hause gehen, als bis ein Fremder ihr Geld in den Schooß geworfen hat und sie dann außerhalb des Heiligthums von ihm umarmt worden ist. Wenn Einer das Geld hinwirft, so muß er sagen: Im Namen der Göttin Mylitta, denn bei den Assyrern heißt die Aphrodite Mylitta. Mag das Geld viel oder wenig sein, so darf sie es nicht zurückweisen, denn solches ist verboten, weil es geweihtes Geld ist, und ebenso wenig darf sie Einen, der ihr Geld hinwirft, zurückweisen, sondern muß ihm folgen. Ist sie aber umarmt worden und so der Göttin geweiht, dann geht sie wieder nach Hause, und wenn man ihr noch so viel böte, thut sie es nicht wieder."

Außer diesem Cultus der Sinnlichkeit bestand die Religion der Babylonier in Gestirndienst, der von den Priestern, Chaldäer genannt, gepflegt wurde. Es stammte dieser Dienst noch aus besserer Zeit der semitischen Völker, wurde aber bei dem Herabsinken derselben in Sinnlichkeit unter dem Eindruck des Glanzes der Gestirne neben dem Unzuchtculte beibehalten und mit der Verehrung des Bel und der Mylitta in Verbindung gesetzt. Dem Bel wurde die Sonne und der Saturn geweiht, der Mylitta der mildscheinende Mond und der Abendstern Venus. In der Hand der Priester, welche Astronomie und Astrologie berufsmäßig trieben, wobei der Belstempel als Sternwarte benützt wurde, ward aber diese Religion zu einer astrologischen Wissenschaft ausgebildet, deren Grundsatz die genaue Uebereinstimmung der Erde und des Himmels ist. Die ganze Erde wurde als Abbild des im Himmel urbildlich vorhandenen Lebens betrachtet. Jedes einzelne Gebiet des irdischen Lebens wurde irgend einem Sterne untergeordnet gedacht; in den Sternen sah man die Urkräfte und in den Kreisen des irdischen Lebens deren Abbilder. Deshalb konnten die Schicksale der Länder und Völker sowie der einzelnen Menschen in den Sternen gelesen

werden. Wie die Sterne sich bewegten, wie sie einander nahe kamen oder auseinanderzogen, wie sie ihre Kräfte sich mittheilten oder entzogen, sich das Gleichgewicht hielten oder in Gegensatz gegen einander traten, darnach bestimmte sich Glück und Unglück des Landes, des Jahres, des Tages, des einzelnen Menschen. Besonders wurden die Planeten als Götter verehrt, und zwar Jupiter und Venus als Glücksgötter, Saturn und Mars als Unglücksgötter.

Der Glaube an Einen persönlichen Gott fehlte unter diesem Sterndienste gänzlich. Wohl aber durchzieht denselben ein pantheistischer Zug. Dem Glauben an das genaue Entsprechen der Gebiete des Himmels und der Erde liegt offenbar der Gedanke einer die ganze Welt beseelenden göttlichen Einheit zu Grunde. Der Gedanke der Einheit Gottes ist also den Babyloniern nicht fremd, er vermag sich aber nicht zum Monotheismus zu erheben, sondern hält sich in pantheistischer Form.

Außer dem astrologischen System finden sich bei den alten Babyloniern auch kosmogonische Ideen, deren Wesentliches, wie sie in dem Geschichtswerk des Berosus überliefert sind, Folgendes ist. Im Urbeginn des Lebens herrschte über die ungeordnete Welt, die nur Finsterniß und Wasser war, Omorka oder das Urfeuchte, der die männliche Wesenskraft, als Bel bezeichnet, gegenüberstand. Bel zerspaltete nun die Omorka und mit ihr die finstern Urgewässer und erzeugte dadurch die Scheidung zwischen Himmel und Erde, Licht und Finsterniß, Tag und Nacht. Dann stellte er Sonne, Mond und Sterne auf, vertheilte das Wasser und ordnete so die Welt. Um das Land zu bevölkern, hieb Bel sich selbst das Haupt ab und aus seinem Blute stammt Alles ab, was lebt und was in des Lebens Mitte steht, das Menschengeschlecht.

Was nun den Menschen insbesondere betrifft, so wußten die Babylonier von eigentlicher Sittlichkeit des menschlichen Lebens nichts. Ihr ganzes Denken und Streben hatte seine Richtung auf das sinnliche Leben, die Fülle, Behaglichkeit und Wollust des irdischen Daseins, und auch ihr Götterglaube hatte nur das irdische Leben zum Zwecke, ihr Gestirndienst sollte nur dazu dienen, die Geschicke des Menschenlebens auf Erden zu erkunden. Daher finden sich auch bestimmte Unsterblichkeitsvorstellungen, wie sie sogar bei wilden Völkern vorkommen, bei den Babyloniern nicht, weshalb

die meisten Darstellungen des Religionswesens dieses semitischen Volkes diesen Theil des religiösen Glaubens völlig mit Stillschweigen übergehen. Doch war der Unsterblichkeitglaube den Babyloniern nicht völlig fremd. Wenigstens berichtet Stuhr,*) daß sie mit Todtenbeschwörungen sich abgaben, was immerhin die Fortexistenz der Gestorbenen voraussetzt. Bei einem so tief in die Sinnlichkeit versunkenen Volke ist aber das Vorhandensein eines Götterglaubens überhaupt und auch der ärmlichsten Vorstellungen von einem künftigen Leben ein starker Beweis, wie mächtig die Züge, die zur Religion führen, in der Menschenseele sind.

Zu einem reicher entwickelten Göttersystem brachten es die Syrer, Canaaniter und Phönicier. Die Hauptgottheit war Baal, der Herr, der wie auch die andern Götter als Naturgott gedacht wurde. Er ist der Gott der schaffenden, überall Leben hervorbringenden Naturkraft, der Herr des Himmels und der vom Himmel befruchteten Erde. Da die Erde ihre Befruchtung vom Himmel erhält, so ist er vorzüglich der Herr des Himmels und heißt als solcher Baalsamim oder Himmelsherr und Baalsemes oder Sonnenherr. Wie aber die Sonne eine doppelte Wirkung hat, eine erwärmende und belebende als Morgen- und Frühlingssonne, eine glühende und ertödtende als Mittags- und Hochsommersonne, so trat auch das Wesen des Himmels- oder Sonnengottes nach zwei entgegengesetzten Seiten auseinander. Er ist auf der einen Seite der das Leben fördernde, freundliche Baal, als jugendlicher Gott Adonis vorgestellt, auf der andern Seite der verderbende Gott, der Gott der Unfruchtbarkeit, des Krieges und des Todes, als solcher Moloch genannt. Beide wurden übrigens nicht gleichmäßig verehrt, sondern bei dem einen Volke wurde der eine, bei dem andern der andere vorangestellt. Jedem der beiden wurde noch eine weibliche Gottheit zur Seite gestellt. „Baal-Adonis und Aschera oder Baaltis waren die Gottheiten des fruchtbaren Naturlebens im Frühjahr, ihr Cult bestand in ausgelassener Sinnlichkeit wie der der Mylitta in Babylon. Aber die Herrschaft des Leben spendenden Frühlingsgottes dauert nur kurze Zeit; der jugendliche Buhle der Baaltis wird in seiner Jugendblüthe und Lebenslust hinweggerafft vom Eber des Kriegsgottes

*) a. a. O., S. 432.

Moloch, d. h. von der verderblichen Sonnengluth erstirbt das Naturleben. Daher das Trauerfest des Herbstes um den todten Lebensgott, wie es namentlich zu Byblos gefeiert wurde. Aber mit so wilder Klage dieses Fest gefeiert wurde, mit noch wilderer Lust wurde die Auferstehung des Gottes im neuen Frühling zu neuem Leben und Lieben gegangen."*) Moloch, Baal nach seiner grimmigen Seite, war der Gott der zerstörenden Sonnengluth, von dem alle Unfruchtbarkeit und jegliches Unheil abgeleitet wurde. Bei allgemeinen Unglücksfällen, wenn die Gluth des Sommers die Saaten zerstörte, wenn Seuchen die Menschen hinwegrafften, wenn Niederlagen im Kriege erlitten wurden, so sah man darin den Zorn Molochs, der durch Menschenopfer versöhnt werden mußte. Aber auch ohne Unglücksfälle mußten Menschenopfer dargebracht werden, so vor größeren Unternehmungen und alljährlich an einem bestimmten Tage. Die Hauptopfer waren Kinder, von denen man glaubte, daß sie theils als das theuerste Gut der Eltern theils als unschuldige Wesen dem Gott am wohlgefälligsten seien und diese Gaben ihn am leichtesten versöhnen könnten. Die Opfer wurden verbrannt. Das Bild des Moloch, das eine menschliche Figur mit einem Stierkopf und ausgestreckten Armen gewesen sein soll, wurde durch ein innen angezündetes Feuer glühend gemacht, die Kinder wurden in seine Arme gelegt und rollten von da hinab in den feurigen Schooß. „Wesentlich zum Erfolge des Opfers war die freiwillige Darbringung von Seite der Eltern; selbst der Erstgeborene oder gar das einzige Kind der Familie wurde hingegeben. Durch Liebkosungen und Küsse erstickten die Eltern das Geschrei der Kinder, denn das Opfer sollte nicht weinen, und die Laute der Klage wurden durch das Getöse des Flötenspiels und der Pauken übertäubt. Die Mutter, sagt Plutarch, stand dabei ohne Thränen und Seufzen; seufzte sie jedoch und weinte sie, so verlor sie die Ehre, das Kind aber wurde dennoch geopfert."**) Dem Moloch zur Seite stand die Astarte, ebenfalls Göttin des Verderbens und des Todes. Auch ihr wurden Menschenopfer dargebracht, nämlich reine Jungfrauen. Ferner wurde ihr gedient durch strenge Enthaltsamkeit und durch Selbstentmannung. An ihren Festen sprangen

*) Pfleiderer, S. 70.
**) Döllinger, S. 397.

Jünglinge, die durch den Lärm der Cymbeln und Pauken in Raserei versetzt waren, aus der Versammlung hervor und verstümmelten sich selbst am Altare der Göttin; die Priester pflegten bei den Processionen sich bis auf's Blut zu geißeln. Diese Bedeutung und diesen Cult hatte die Astarte wenigstens in Sidon, während sie in Tyrus als Gattin Baals galt und durch Prostitution von Jungfrauen verehrt wurde.

Da aber die einander entgegengesetzten Gottheiten ursprünglich doch nur die verschiedenen Seiten eines und desselben göttlichen Wesens waren, so wurden sie mannigfach wieder zusammengefaßt zu Gottheiten, welche abwechselnd Segen spenden und Verderben bringen und die verderbliche Seite an sich selbst überwinden. Dahin gehört der tyrische Baal Melkarth, dessen Dienst von Tyrus aus durch die von da ausgegangenen Colonien weit am Mittelmeere herum verbreitet war. Es war dieß der phönicische Herakles und zugleich Sonnengott, der aus der Zerstörung neues Leben schafft, wie die Sonne aus der zerstörenden Gluth des Hochsommers und der Kälte des Winters zu ihrer erwärmenden und fruchtbaren Wirkung immer wieder zurückkehrt. „Wenn die Sonne im Zeichen des Löwen stand, also in der Zeit der heißesten Gluth, so mußte Melkarth den Löwen, das Symbol der Gluthhitze, überwältigen, der gute Sonnengott mußte den bösen Sonnengott überwinden; oder auch dachte man, daß der Gott dann sich selbst verbrenne, um verjüngt der Erde wieder mildere Wärme zu gewähren. Wenn dagegen die Sonne im Winter am fernsten schien, dann war Melkarth auf der Wanderung im fernen Westen, unterwegs Arbeiten und Kämpfe vollbringend und im äußersten Westen zur Ruhe gehend." *) Dieselbe Verschmelzung zeigt sich in der Aschera-Astarte, die als Mondgöttin wandernd gedacht wurde, bald erscheinend, bald verschwindend. Sie wird von dem Sonnengotte verfolgt, flieht vor ihm in den äußersten Westen, wird da von ihm erreicht, gibt sich ihm hin und verwandelt sich so aus der jungfräulichen strengen Göttin, der Astarte, in die freundliche Liebesgöttin, die Aschera. Es erweist sich in dieser Vereinigung der freundlichen und der furchtbaren Seite der Gottheit der Zug zur Einheit des göttlichen Wesens. Derselbe Zug treibt aber noch weiter

*) Pfleiderer, S. 71 f.

zur Vereinigung der getrennten männlichen und weiblichen Gottheit. Dieser Vereinigung begegnen wir in der Verehrung des Sonnengottes Sandon, der in Assyrien und Lydien seinen Cult hatte und bald als schwacher und weibischer, bald als männlich starker und thatkräftiger Gott verehrt wurde. Bei all' diesem Streben nach Einheit des göttlichen Wesens wurde jedoch die wirkliche Einheit nicht erreicht, die mannigfachen, an verschiedenen Orten verschieden gedachten und verschieden verehrten Götter blieben, und im Ganzen blieb man im Naturalismus befangen.

Wie sich die Göttervorstellungen der in Betracht stehenden Völker über die Naturvergötterung nicht erhoben, so kommt der Glaube an die Unsterblichkeit der Menschenseele über schwache Ahnungen nicht hinaus. In dem Erdenleben mit seiner Pracht, in der Sinnenlust des irdischen Daseins suchten sie ihr Heil und ihre Befriedigung. Aber freilich fanden sie das Gesuchte nicht, und von banger Todesfurcht wurden sie immer und immer erschreckt. Für die Todesschrecken suchte man den Trost in den sinnlichen Genüssen, so lange sie eben dauern mögen, denn das andere Leben, an das eben doch geglaubt wurde, bietet keine Freude, es ist nur ein Schattenbild des wirklichen Lebens, die Geister bewegen sich ohne Lebenswärme in dem unter der Erde befindlichen Scheol.

Edler als die Religionen der bisher betrachteten Völker semitischen Stammes war die altarabische Religion, welche sich vom höchsten Alterthum bis auf die Zeit Muhammeds fast ganz gleich geblieben ist. Die Religion der Araber war wie die der andern semitischen Stämme vorwiegend Gestirndienst. Nach der Vorstellung, daß die Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der Erde von dem Heil oder Verderben bringenden Einflusse der Gestirne herrühre, wurden in den Gestirnen die Götter angeschaut. Da aber vor allen Himmelskörpern die Sonne ihren Einfluß auf die Erde und das dieser entsprießende Leben geltend macht, so ward ihr vorzugsweise Verehrung geleistet. Neben ihr wurde als nach ihr vorzugsweise einflußreich auf das Leben der Erde der Mond verehrt. Nach diesen kamen in der Reihe der Götter Saturn, Jupiter und Venus. Außerdem aber verehrte jeder einzelne Stamm einen eigenen Stern als seinen besonderen Gott. Auch jeder einzelne Tag war einem eigenen Sterne geweiht. Ueber allen einzelnen Gottheiten ragte jedoch Ein Gott hervor, den alle Stämme verehrten. Es war

dieß Allah, der Gott κατ' ἐξοχήν. Doch wurde auch dieser nicht als die Natur überragend betrachtet, sondern mit der Sonne verknüpft und mit dem Sonnengotte identificirt. Dem männlichen Sonnengotte steht aber auch hier eine weibliche Gottheit gegenüber, die als Mondgöttin gedacht wurde, Allat oder Alilat genannt. Neben ihr bestanden noch zwei Hauptgöttinen: Uzza und Manat. Bei einzelnen Völkerschaften wurden andere Hauptgötter verehrt, so im peträischen Arabien Dusares, der auch als Sonnengott verehrt wurde und dem Menschenopfer dargebracht wurden, bei dem Stamm Kuraisch Hubal, der mit dem Saturn verknüpft wurde.

Auf eine wesentlich höhere Stufe erhebt sich also trotz anerkennenswerther Vorzüge die Religion der Araber über die der andern semitischen Völkerschaften nicht. Die Einheit und Uebernatürlichkeit Gottes kam nicht zum klaren Bewußtsein, es war mehr eine Ahnung der Einheit des göttlichen Wesens, bei der der Gottesglaube immer noch im Naturalismus und Polytheismus befangen blieb. Wohl blieben die Araber von den unsittlichen Culten der Babylonier und der andern Völker gemeinsamen Stammes frei; aber eine positiv gute Einwirkung auf die Sittlichkeit hatte ihre Religion nicht, denn es fehlte derselben das Princip aller Sittlichkeit, die Freiheit. Wie mit jedem Gestirndienst so verband sich auch mit der arabischen Religion der Glaube an die unabänderliche Nothwendigkeit; denselben Gesetzen, welche die Sterne lenken, ist auch das Menschenleben unterworfen.

Bestimmte Unsterblichkeitsvorstellungen hat die arabische Religion nicht ausgeprägt, am wenigsten solche, die sich nach sittlichen Begriffen richten. Doch findet sich wenigstens die religiöse Sage, daß Menschen zur Gottheit erhöht worden seien, und wenn auch von einzelnen Theilen des Volkes die Unsterblichkeit bezweifelt wurde, so bekannten sich doch die andern zu einem, wenn auch noch so unklaren und unbestimmten Glauben an die Fortdauer der Menschenseele nach dem Tode.

Verwandt mit den semitischen Völkern sind nach Sprache und Religion die Aegypter. Auch hier sind die Gottheiten Personificationen von Himmel und Erde, männlicher und weiblicher Kraft, welche durch Sonne und Mond oder Erde repräsentirt sind. Die Zahl der Götter ist eine sehr große, aber die Bedeutung dieser vielen Götter nicht sehr verschieden. Das ägyptische Götterwesen ist aus

verschiedenen Localculten gemischt. Die Götter der verschiedenen Landschaften wurden beibehalten und unter einander in Verbindung gebracht, der eine erlangte den Vorrang vor dem andern, und jede bedeutendere Stadt und jede Landschaft hatte einen Hauptgott besonders.

Die Religion der Aegypter war vorzüglich Sonnendienst. Der älteste und allgemeinste Gott, der allein keiner besonderen Oertlichkeit angehörte, war Ra, „der in der Sonnenscheibe thronende Herr der beiden Welten", der seinen Hauptsitz in Heliopolis, der von ihm benannten Sonnenstadt, hatte. Durch die Erhebung Thebens wurde der Gott dieser Stadt Ammon Hauptgott und mit Ra verbunden Sonnengott oder „König der Götter". Als Memphis zu größerem Ansehen gelangte, wurde der Gott dieser Stadt Ptah der Vater der Götter, sogar Vater des Ra. Diesen drei männlichen Gottheiten entsprechen drei weibliche: Neith, Pacht und Mut.

Der allgemeinste, an keinen besonderen Ort gebundene Cultus war der Isis- und Osiriscult. Isis und Osiris bedeuten die fruchtbare und die befruchtende Natur und stellen das Naturleben in seinem Wechsel von Entstehen und Vergehen, Aufblühen und Absterben dar, wie dieß in dem Isis- und Osirismythus sich ausgedrückt findet. Derselbe lautet im Wesentlichen so: Osiris, Bruder und Gatte der Isis, gab den Aegyptern Ackerbau und Weinbau, Gesetze und Gottesdienst, durchzog dann die Welt und wurde nach seiner Heimkehr von dem bösen Gotte Typhon und seinen 72 Genossen getödtet, und der Leichnam wurde in 14 Theile zerstückt. Isis sucht trauernd den entschwundenen Gatten und begräbt die gefundenen 14 Stücke. Unterdessen war der Sohn des Osiris und der Isis Horus herangewachsen und wurde nun der Rächer des Vaters, der den Typhon überwand, während Osiris der Beherrscher des Todtenreiches wurde. Die Bedeutung dieses Mythus ist: Die Erde wird von den verderbenden Kräften in der Natur während der 72 Tage der Gluthhitze ihrer Fruchtbarkeit beraubt und trauert um dieselbe; aber bald belebt sich die Natur auf's Neue, der Segen der Natur erwacht wieder im Frühjahr.

Was bei diesem Mythus besonders zu bemerken ist, ist einmal die Annahme eines bösen Gottes. Die Naturreligionen der Semiten, der Griechen und anderer Völker kennen den Dualismus eines guten und eines bösen Gottes nicht, sondern derselbe Gott

spendet Segen und schickt Verderben, so daß man seine Gunst zu erwerben und seinen Zorn abzuwenden sucht. Typhon aber ist ein durchaus böser, verderblicher Gott, Osiris und Isis durchaus gute Gottheiten. Dieser Dualismus hat aber gegenüber dem, wie wir ihn anderwärts gefunden haben, das Eigenthümliche, daß er von keiner sittlichen Idee getragen ist. Typhon ist nur die Personification dessen, was in der Natur Schädliches sich findet; das sittlich Böse ist durchaus ferne gehalten.

Von noch größerer Bedeutung aber ist für uns, daß mit diesem Mythus der Glaube an das Fortleben nach dem Tode in Verbindung steht. Die Ueberwindung der feindlichen Mächte in der Natur besteht hier nicht wie im Adonismythus bloß in dem Wiederaufblühen der Natur in dem neuen Jahr, sondern noch in dem Fortleben in der Unterwelt. Die religiöse Anschauung bleibt also nicht in dem Naturleben befangen, sondern sieht über dasselbe hinaus in ein Leben nach dem Tode und sieht in dem Wiedererstehen des Naturlebens ein Bild des Lebens jenseits der Natur. Der Glaube an die Fortdauer der Menschenseele nach dem Tode, den wir bei den semitischen Völkern nur in vereinzelten, schwachen Ahnungen fanden, ist bei den Aegyptern zum klaren Bewußtsein und in bestimmte Verbindung mit dem religiösen Glauben gebracht. „Kein anderes Volk der vorchristlichen Zeit hat seine Vorstellungen von der Unterwelt und dem Zustande des Menschen nach dem Tode so vollständig und bis in's Einzelne ausgebildet, ein so festes und abgeschlossenes, von dem Priesterthum sorgfältig bewahrtes und überliefertes System darüber aufgestellt.“ *)

Richter und König in der Unterwelt, Amentes, ist Osiris seit seinem Tode auf Erden. Er hält mit seinen 42 Beisitzern Gericht über jede Seele, die vor ihnen sich zu rechtfertigen hat, daß sie keine der 42 Hauptsünden begangen habe. Der Todte versichert seine Reinheit mit folgenden Worten: „Wahrheit bringe ich vor euch; bedecket meine Fehler! Ich habe nicht Trug noch Böses geübt, ich habe nicht gemordet, nicht Trug geübt im Gerichte, den Mann nicht betrogen in seinem Tagewerke. Ich bin nicht träge gewesen, nicht ermattet, nicht hingesunken, nicht muthlos geworden. Ich habe nichts den Göttern Hassenswürdiges gethan; ich habe mich nicht vergangen gegen die Person meines Vorgesetzten; ich habe

*) Döllinger, S. 429.

nicht gedrückt noch hungern lassen noch weinen machen; ich habe keinen Betrug geübt vor dem Angesichte der Menschen; habe die Maaße Aegyptens nicht verändert, keinen Raub begangen an den Götterbildern, die leinenen Binden der Todten nicht weggenommen. Ich habe nicht Hurerei getrieben. Ich habe nicht Wucher getrieben. Ich habe die Siegelringe nicht verfälscht, das Gewicht der Wage nicht verringert. Ich habe die Gazellen nicht in ihren Lagern gestört, der Götter Fische und Vögel nicht gefangen. Ich habe nicht Wehren an den Fluß gesetzt und seinen Lauf nicht abgeleitet. Ich habe die Götter um ihre Opferschenkel nicht betrogen und die heiligen Herden nicht weggetrieben. Ich bin rein, rein, rein!"*) Hierauf wird das Herz des Todten in eine Wagschaale gelegt, während auf der andern Wagschaale das Bild der Ma, der Göttin der Gerechtigkeit, liegt. Nach Gerechtigkeit wird das Herz abgewogen, und wird es dabei zu leicht erfunden, so wird der Todte in die Hölle gestoßen, wo er für seine Sünden zu büßen hat. Die Gerechten dagegen kommen an allen Schrecken der Unterwelt glücklich vorüber, vom Wasser des Lebens gestärkt, und gelangen endlich in die Gefilde des Sonnengottes im Osten. Daneben findet sich aber auch die Lehre von der Seelenwanderung, aber nur als eine Strafe für die Bösen. Die Seele eines Ungerechten fahre, wie der Leib sterbe, in ein Thier, welches gerade zu der Zeit geboren werde und durchwandere 3000 Jahre lang alle Gattungen von Thieren des Landes und des Meeres und der Vögel, bis sie nach Ablauf dieser Wanderungszeit wieder in einen Menschenleib kommen, der gerade zu dieser Zeit geboren werde.

Bei jedem Verstorbenen wurde von den überlebenden Verwandten vorausgesetzt, daß er in dem Gericht bestanden sei. Er erhielt nun zu seinem früheren Namen noch den Namen Osiris. Wie sein Zustand gedacht wurde, das ist aus den Denkmälern und den bei Mumien gefundenen Schriften zu ersehen. Da wird zu dem Todten gesagt:**) „Dein Leib ist nun rein durch Wasser und Laugensalz (d. h. durch Mumificirung), kein Glied an dir ist unrein; geläutert von allem Uebel und allem Schmutz kommst du zum Richterstuhle, hier haben die Göttinnen der Wahrheit dich

*) Bei Pfleiderer, S. 76 f.

**) Bei Döllinger, S. 431.

rein gemacht, du bist gerechtfertigt in Ewigkeit, weißglänzend schauest du Ra und den Gott Atum in dem Schattenreiche; Ammon gibt dir den Geist und Ptah fügt deine Glieder zusammen, und deine Seele wird in der Barke mit Osiris zugelassen; sie macht sich nun Todtenmahlzeiten von Broden, Getränken, Ochsen, Gänsen, Libationen, du trinkst und issest mit deinem Munde und empfängst Opferkuchen mit den Seelen der Götter, Anubis begleitet dich und Thoth schreibt dir dein Buch der Wanderung mit seinen Fingern; durch ihn wandert deine Seele immerdar; dein Herz ist nun das Herz des Ra, deine Glieder sind die Glieder des großen Horus. Du siehst mit deinen Augen, du hörst mit deinen Ohren, du sprichst mit deinem Munde und schreitest einher mit deinen Füßen, deine göttliche Seele ist im Himmel, jede Umwandlung, die du liebst, zu vollbringen; Ammon gewährt dir, jeden Tag auf Erden zu erscheinen. Horus, der Rächer seines Vaters, begleitet deinen göttlichen Leib, während deine Seele in der Stätte aller Götter weilt und in das Heiligthum sich begibt, das ihr gefällt; sie lebt im Himmel und dein Leib lebt in Tabtu (der irdischen Grabesstätte). Du lebst nun in Wahrheit, du issest in Wahrheit, denn du hast Brod dem Hungrigen, Wasser dem Dürstenden, Kleidung dem Nackten gegeben, hast den Göttern Opferkuchen, den Weißglänzenden (den Verstorbenen) Todtenmahlzeiten gespendet; mögest du nun leben und dein Wanderungsbuch empfangen und alle Verwandlungen vollbringen; möge deine Seele in jedes Heiligthum gelangen, das dir gefällt."

Die Verstorbenen führten nach dem Tode ein Doppelleben, ein Leben der Seele im Himmel und ein Leben des Leibes auf der Erde. Denn letzteren hielt man nicht für völlig abgestorben und man glaubte an eine fortwährende Beziehung, in welcher die Seele zu ihrem Leibe stehe. „Dein Kopf, heißt es, gehört dein, du lebst durch ihn; dein Auge ist dein, du siehst durch dasselbe; deine Ohren gehören dir, du hörst durch sie; deine Nase ist dein, du athmest durch sie." Daher suchten die Aegypter die Leichen durch sorgfältige Einbalsamirung vor der Verwesung zu schützen und auf Jahrtausende hinaus dauerhaft zu machen, daher verwendeten sie die äußerste Sorgfalt auf die Grabesstätten; die Häuser der Lebenden galten ihnen nur für Herbergen, auf deren Ausstattung es nicht so genau ankomme, da man sie doch bald wieder verlassen müsse;

die Grabstätten aber wurden so reichlich als möglich geschmückt, waren oft in Felsen eingehauen und bestanden aus mehreren Gemächern.

Diesem Doppelleben entsprechend sind auch die Genüsse der im Gerichte des Osiris Bestandenen zwiefacher Art, himmlischer und irdischer. Die himmlischen Genüsse bestehen im Anschauen der Sonne in ihrem Glanze, in dem Schauen des göttlichen Lichtes, in dem Wandern durch die himmlischen Gefilde, in dem Mitfahren in der Barke des Sonnengottes, um in Gesellschaft der diese fortrudernden Götter den Weltlauf der Sonne mitzumachen. Endlich gehören hiezu die Besuche, die die Seele bei ihrer Mumie und in ihrer Grabstätte machen kann. Daneben aber bedurften die Seelen derselben physischen Nahrung, die sie im irdischen Leben genossen hatten. Daher findet sich in Todtenaufschriften der Wunsch: „Ptah Sokari Osiris möge gewähren gute Wohnung, versehen mit Speisen, Ochsen- und Gänsefleisch, mit Weihrauch, Wein und Milch, Wachs und Binden.“ Die Seligen empfangen Wasser und Brod von dem Baum der Göttin Nutpe und trinken alle Tage aus einer himmlischen Quelle. Dafür setzen sie auch die Arbeit dieses Lebens fort; auf den himmlischen Gefilden wird geackert, gesäet und geerntet, und „mittelst dieser Dinge ist der Mensch unten wie er auf Erden war,“ heißt es im Todtenbuche.

In diesem ausgebildeten Unsterblichkeitsglauben spricht sich entschieden ein Hinausgehen des Geistes über die Sinnlichkeit aus. Gleichwohl aber kann er aus den Banden des natürlichen Lebens zum Ergreifen des übersinnlichen Lebens sich nicht völlig emporschwingen und trägt deshalb das Diesseits in das Jenseits hinüber. Es drückt sich hier die Sehnsucht des durch die Güter der sinnlichen Welt nicht befriedigten Seele nach einem höheren, geistigen Leben aus, ohne daß der Gedanke des Uebersinnlichen zum klaren Bewußtsein kommt. Die Aegypter kamen über ein religiöses Traumleben nicht hinaus, und in diesem dämmerte der Glaube an ein Jenseits in unbestimmter Allgemeinheit auf; die weitere Ausbildung dieses allgemeinen Gedankens war dann der in dem Sinnlichen befangenen Phantasiethätigkeit überlassen.

Derselbe sinnliche Zug führte auch zur Verbindung des Götterglaubens mit dem Thierdienste. Man wollte die verborgene Gottheit sinnlich schauen und sich nahe wissen, und da bot sich der

Anschauung der Aegypter als Mittel der Verkörperung der Gottheit das Thier dar. Das geheimnißvolle Wesen der Thiere, ihr sicherer Instinct, die Gleichförmigkeit ihres Wesens schien sie geeignet zu machen, die Organe höherer Wesen zu sein. Diesen Ursprung des Thiercultus deutet wenigstens die Sage an, welche Herodot von ägyptischen Priestern vernommen hat. Herakles habe, so lautet diese Sage, den Gott Ammon sehen wollen; lange habe dieser sich geweigert, sich sehen zu lassen, als aber Herakles mit Bitten nicht nachgelassen habe, so habe Ammon einem Widder das Fell abgezogen, sich in dasselbe gehüllt, und indem er den abgeschnittenen Kopf des Widders sich vorgehalten habe, auf diese Weise dem Herakles sich gezeigt. So wurden die Thiere zu Symbolen der Götter und weiter zu deren Trägern und Wohnstätten, die es den Menschen erst möglich machten, den Göttern ihre Dankbarkeit und ihre Huldigung durch sorgsame Pflege zu erweisen. So wurde denn eine Menge von Thieren verehrt und auf's Feinste bedient, ganz besonders der Stier Apis in Memphis. Die heiligen Thiere wurden nach dem Tode einbalsamirt und in heiligen Särgen beigesetzt. Verletzungen solcher Thiere wurden schwer bestraft, die Tödtung eines heiligen Thieres war das schwerste, mit dem Tode zu büßende Verbrechen.

Mit diesem Thierdienste war theilweise ein unzüchtiger Cultus verbunden. So wurden, wenn der Stier Apis neu aufgefunden war, die ägyptischen Weiber, die ihn sonst nie sehen durften, vierzig Tage lang zu ihm gelassen, um ihm ihren entblößten Körper zu zeigen. Den göttlich verehrten Böcken zu Mendes und Thmuis gaben sich Frauen sogar preis. Ebenso war mit der Osirisfeier das Herumtragen des Phallus verbunden, wobei schmutzige Reden geführt wurden.

Die Stimmung im ägyptischen Religionswesen war eine vorzugsweise düstere und schwermüthige. Bei ihren Opfern beklagten sie das Thier, das sie schlachteten und schlugen sich selbst, wenn es getödtet war. Thränen und Wehklagen brachten sie reichlich den Göttern dar. Bei ihren Gastmahlen wurde das kleine Modell einer Mumie herumgezeigt, um die Freude der Gäste durch Erinnerung an den Tod zu stören. Der einzige nationale Gesang war das Klagelied um den Tod des Osiris. Das Joch der religiösen Verpflichtungen und Entbehrungen war äußerst drückend für die Priester wie für das Volk.

Bei dem Druck, den dieses Religionswesen ausübte, und den unverkennbar vorhandenen Ansätzen zu Besserem konnte es nicht fehlen, daß das Ungenügende der Volksreligion sich sichtbar machte und ein Hinausstreben über dieselbe sich regte. Ein Beweis hiefür ist schon die Thatsache, daß trotz der Starrheit, mit der das Priesterthum die alte Religion festhielt, in Aegypten Religionskämpfe sich erhoben und fremde Götter in dieses Land der religiösen Unduldsamkeit Eingang fanden. Sogar gegen den ganzen Polytheismus ging eine Reaction aus von dem Könige Amenophis IV. um das Jahr 1430 v. Chr. In den ägyptischen Mysterien endlich verbreitete sich neben einer materialistischen Richtung die Doctrin, daß über dieser sichtbaren Welt ein erstes und höchstes, untheilbares und unbewegliches Wesen sei, das sich selbst erkenne und in vollkommener Glückseligkeit lebe.

3. Die Religionen der Gallier und der Germanen.*)

Ueber die Gottheiten der Gallier läßt sich mit Sicherheit wenig sagen. Nur soviel ist gewiß, daß ihr Glaube Polytheismus war. Welche Götter sie aber verehrten, läßt sich nicht genau bestimmen, da wir die Nachrichten darüber von den Römern haben, welche den Göttern der Gallier nach irgend welcher beiläufigen Aehnlichkeit die Namen der römischen Hauptgötter beilegten.

Unter den Cultusverrichtungen, die durch die Hände der Druiden, einer Priesterclasse, die außerdem im Besitze einer Geheimlehre waren und mit Mathematik, Astronomie, Naturlehre und Ethik sich befaßten, vollzogen wurden, stehen obenan die Menschenopfer, die äußerst zahlreich waren. Es wurden aber nicht Kinder, sondern erwachsene Menschen geopfert. Das Opfer wurde theils mit dem Schwerte getödtet, theils mit Pfeilen und Wurfspießen. Oefter geschah es, daß ein riesenhaftes Weidengeflecht mit Menschen und Thieren angefüllt und dann verbrannt wurde. Solche Opfer wurden theils in Folge von Gelübden gebracht, theils bestanden sie in Darbringungen von Kriegsgefangenen zum Dank für den er-

*) Vgl. Döllinger, a. a. O., S. 558—566. Pfleiderer, a. a. O., S. 79—102. Schwenck, Mythologie der Germanen. W. Müller, Geschichte und System der altdeutschen Religion.

fochtenen Sieg, theils wurden für die wiedererlangte Gesundheit Sclaven und Clienten geopfert. Bei den großen Staatsopfern zog man Verbrecher vor, die auch sonst hingerichtet worden wären und die zu diesem Zwecke Jahre lang aufbewahrt wurden; wenn es an solchen fehlte, so wurden Menschen zu dem Opferzwecke gekauft.

Einen bestimmten Glauben an ein Leben nach dem Tode hatten die Gallier. Doch läßt sich auch hierüber nicht viel sagen. Nur das ist sicher, daß sie das jenseitige Leben nach der Art des diesseitigen sich dachten. Wenigstens führt darauf die Sitte, Alles mit den Todten zu verbrennen, was ihnen gehört hatte, und sogar Briefe zur Abgabe an vorausgegangene Todte.

Das Ungenügende und sittlich Verkehrte dieses Relgionswesens liegt so auf der Hand, daß wir uns eines Urtheils darüber enthalten können. Ob sich bei den Galliern ein Hinausstreben über die Volksreligion fand oder nicht, ist eine Frage, die bei dem Mangel an Nachrichten, die uns zu Gebote stehen, weder bejaht noch verneint werden kann.

Besser unterrichtet sind wir über die Religion der Germanen. Zwar sind die Nachrichten der Römer hierüber immerhin ungenügend; Cäsar's Angaben sind höchst dürftig, da er es nicht der Mühe werth hielt, dieser Sache seine Aufmerksamkeit zu schenken; und die Nachrichten des Tacitus, die reicher sind, haben römische Beimischung. Die vorzüglichsten Quellen aber sind die ältere und die jüngere Edda, die so viele Mythen und Züge über die Gottheiten, von denen Mythen erzählt werden, enthalten, daß wir ein ziemlich genaues Bild der gemanischen Religion gewinnen.

Die Religion der Germanen steht in der nächsten Verwandtschaft mit der alt-arischen und ist dieser unter allen Religionen, welche von ihr ausgegangen sind, am treuesten geblieben. Mit dem arischen Gott Diu identisch ist, wie schon die Etymologie zeigt, der deutsche Gott Zio oder Tiu. Dieser hatte ursprünglich dieselbe Bedeutung und Stellung wie jener; er war der Himmel oder der Himmelsgott und als solcher der höchste Gott. Wie aber Diu zurücktrat, so verlor auch Tiu seine Stellung als höchster Gott und trat in einer untergeordneten Stellung in die Reihe der Götter als Kriegsgott. Ein Kämpfer war er schon ursprünglich als der allgemeine Himmelsgott; aber indem für die verschiedenen Erschei-

nungen des Himmels selbständige Götter gedichtet wurden, indem namentlich für den Donner eine besondere Gottheit angenommen und dadurch dem Himmelsgott gerade die gewaltigste Macht und Majestät genommen wurde, so verlor dieser seine ursprüngliche Bedeutung und behielt nur noch die des Kriegsgottes bei. Als solcher heißt er Tyr.

Der Hauptgott der Deutschen war in der Folge Wodan oder Odin, der sich zu Zio ebenso verhält wie Indra zu Diu. Wie Indra ist auch Wodan der Gott des Himmels, aber nicht des ruhigen strahlenden Himmels, sondern des bewegten Himmels und der atmosphärischen Erscheinungen. Als Himmelsgott ist er Sonnengott; als Gott des Sturmwindes und Blitzes ist er Kriegsgott; als Gott des Regens und des Sonnenscheins ist er der Spender des Erntesegens und des Reichthums. Des Morgens führt er die Sonne am Himmel herauf und zieht als Held die weite Himmelsbahn und besteigt Abends ein Schiff, auf dem er über das Meer in die Unterwelt fährt. So ist er Todtengott, der Herr der Unterwelt wie der Oberwelt. Am wichtigsten aber für uns ist, weil dadurch ein entschiedenes Hinausgehen über den naturalistischen Götterglauben bezeichnet ist, das, daß dem obersten Gotte geistige Eigenschaften beigelegt werden. Wodan ist allwissend, er übersieht durch das Himmelsfenster die ganze Erde und was auf derselben vorgeht; er ist der Erfinder aller Kunst und Weisheit. Weiter hat er ethische Eigenschaften; er ist der heilige Gesetzgeber und gerechte Richter; er wacht über der Heiligkeit der Eide, befördert das Recht und die Strafjustiz; alle Gesetze und alle staatlichen Ordnungen kommen von ihm.

Dem Wodan nahe verwandt, aber ohne die geistige Bedeutung, die diesem eignet, ist Thor, der Gott des Donners. Er ist wie Wodan eine Besonderung des alten, allgemeinen Himmelsgottes Zio, die Personification der gewaltigsten atmosphärischen Erscheinungen, des Donners und Blitzes. Trotzdem aber, daß Thor gerade die gewaltigsten Erscheinungen am Himmel repräsentirt, steht er doch dem Himmelskönig Wodan nach, und es ist ein bemerkenswerther Zug der germanischen Religion, daß dieser Gott mit seinen geistigen Eigenschaften der oberste Gott ist. Thor war bloßer Naturgott und wurde als der Sohn Wodan's angesehen. Als Gott des Donners und Blitzes hat er aber auch Beziehung

zur Fruchtbarkeit der Erde, spendet Segen für die Menschen und bekämpft die feindlichen Naturmächte, wie dieß in verschiedenen Sagen dargestellt ist.

Als weitere Naturgottheiten müssen wir erwähnen: Freyr, den Gott des befruchtenden Sonnenscheins, und Freya, seine Schwester, die Göttin der empfangenden Erde. Die letztere hat noch eine ethische Seite als Liebesgöttin, Ehe- und Hausgöttin. Nach dieser Seite heißt sie Frigg und ist die Gattin Odin's. Wie aber die Erde nicht nur Leben hervorsprießen läßt, sondern auch das Lebendige wieder in ihren Schooß zurücknimmt, so ist die Freya nicht nur die Göttin der Liebe und des Lebens, sondern auch die furchtbare Todesgöttin. Als solche erscheint sie in der Schlacht und liest als Valküre ihre Opfer aus. Ebenso findet sich in dem Gott Balder eine Vereinigung von Naturgottheit und Todtengottheit. Balder, der Sohn Odin's und der Frigg, ist der schönste, gütigste und weiseste Gott, dessen Bedeutung in dem Mythus über seinen Tod ausgedrückt ist. Sein Tod wird so erzählt: Balder träumte von Lebensgefahr und theilte dieß den andern Asen d. h. höchsten Göttern mit. Diese hielten Rath, wie sie ihn vor jeder Gefahr schützten, und es mußten darauf alle Geschöpfe der Welt, Thiere, Pflanzen, Steine, Gifte und Krankheiten einen Eid schwören, daß sie dem Balder nichts schaden wollten. Mistelsproß wurde aber dabei übergangen, weil er zu jung schien, um ihm einen Eid abzunehmen. Auf das Geheiß des bösen Gottes Loki schoß nun ein blinder Gott auf Balder, der sofort getroffen todt niedersank. Die Götter schickten in ihrer Betrübniß sogleich in die Unterwelt, daß Hel den Balder wieder zurückschicke. Diese knüpfte die Rückkehr an die Bedingung, daß alle Dinge auf Erden, leblose wie belebte, um Balder weinen sollten. Alle weinten, nur eine Riesin nicht. So mußte Balder in der Unterwelt bleiben. Statt selbst heraufzukommen, sendet er aus der Unterwelt dem Wodan einen goldenen Ring, und seine ebenfalls in der Unterwelt befindliche Göttin Nanna der Frigg ein kostbares Gewand. Da ihm die Rückkehr auf die Erde verweigert ist, so ist er nun Todtengott. Der Sinn dieser dem Osirismythus ähnlichen Sage ist deutlich. „Balder ist das helle, reine, wohlthuende Sonnenlicht des sommerlichen Himmels; kein Geschöpf kann ihm schaden außer der Winterpflanze, der Mistel, welche wir einfach als Sinnbild des Winters zu nehmen

haben; sie ist das Werkzeug, dessen sich der Zerstörer, der Todtengott Loki bedient; denn im Winter ist die Natur dem Todesschlummer verfallen und auch die Sonne ihrer belebenden Kraft beraubt."*) Die Gaben, die aus der Unterwelt herauf geschickt werden, bedeuten den neuen Frühling, der aus dem Tode der Natur im Winter sich erhebt; der Ring, der dem Wodan gesendet wird, ist die mit dem neuen Jahre wieder kräftig wirkende Sonne, und das kostbare Gewand, das die Göttin der Erde erhält, ist die Ueberkleidung des Erdbodens mit dem frischen Grün des Frühjahrs. Balder ist nun der Gott der Todten, und sein Sohn Forseti erscheint als der Richter der Verstorbenen. „Der Sohn des Balder ist nichts weiter als die Personification des richterlichen Vorsitzes, und weist darauf, daß Balder selbst der Richter ist, welches Amt dem in die Unterwelt gehenden Gott der Sonne gebührt, wie es auch Mithra, der auf der Brücke Tshinavat, d. i. der Vergeltungsbrücke, das Richteramt übt. Der wahre Herr der Todten ist freilich Odin, und er sollte daher auch das Richteramt üben, aber auch Balder, welcher so lange im Todtenreiche weilen muß auf dem hohen Thron, eignet sich als eine andere Form der männlichen Gottheit trefflich zu diesem Amte."**)

Sehen wir auf die allgemeinen Eigenschaften der Götter, so finden wir in der germanischen Religion wie anderwärts eine Vereinigung einer geistigen und einer sinnlichen Auffassung. Die letztere ist die vorherrschende. Die Götter werden in menschlicher Weise lebend vorgestellt; sie haben menschliche Gestalt, die sie freilich auch verändern können, sie haben menschliche Bedürfnisse, sie essen, trinken und schlafen, sie bewegen sich, obgleich schneller als wir, sie werden von menschlichen Leiden betroffen und haben menschliche Leidenschaften, daher man sie auch durch Opfer zu beschwichtigen sucht. Die geistige Auffassung tritt dagegen entschieden zurück, aber sie findet sich. Die Götter insgesammt heißen die heiligen Götter, sie berathen und lenken das Schicksal der Welt und der Menschen und sind die Richter. Nur bei Wodan treten die geistigen und ethischen Eigenschaften entschiedener hervor. Da aber dieser gerade der Hauptgott ist, so tritt hierin, wenn auch der bei andern Völkern

*) Pfleiderer, S. 98 f.
**) Schwenck, S. 143.

sich kundgebende monotheistische Zug den Germanen fehlt, doch immerhin das Bedürfniß nach einem Gott, der dem moralischen Bewußtsein und dem Begriffe des Absoluten entspricht, zu Tage.

Den guten Göttern entgegen steht das feindliche Princip, der schon erwähnte Loki, der dem Wodan an Macht nahe kommt. Er ist der Urheber alles Verderbens in der Natur und des Todes. Darum sind ihm als seine drei Kinder beigegeben: der Wolf Fenrir, das Sinnbild des verschlingenden Todes, Hel, die Erde als Todesgöttin, die Alles in ihren Schooß aufnimmt, und die Midgardschlange, das die Erde umschlingende Meer, das an die Unterwelt grenzt. Damit ist er als Todtengott charakterisirt. Aber nicht nur der Herr des Todes ist er, sondern alles Vergehen in der Natur und überhaupt alles Böse gehört in seinen Bereich, und allen andern Göttern bereitet er überall Hindernisse. Merkwürdig ist hierbei, daß er auf der andern Seite auch in einem sehr guten Verhältnisse mit den guten Göttern, besonders mit Wodan steht. Er heißt „Freund, Bruder, Genosse und Gefährte Odin's und der Asen aller." Er redet Odin an: „Erinnerst du dich, Odin, als wir im Beginn der Zeiten unser Blut zusammenmischten? Du versichertest damals, nie einen Trank kosten zu wollen, wenn er nicht uns beiden gebracht würde",*) und er wird hierauf zum Göttergelage zugelassen. Es kommt dieß jedenfalls daher, daß was Loki repräsentirt, ursprünglich eine Seite von dem Wesen Wodan's selbst war, wie wir auch in andern Naturgottheiten eine heilbringende und eine verderbliche Seite vereinigt fanden. Ebenso haben wir aber auch schon öfter gefunden, daß in der Mythologie eine Seite einer Gottheit sich zu einem selbständigen göttlichen Wesen herausbildete. So ist es auch hier mit dem Verhältniß von Loki zu Wodan. Je höher in dem religiösen Bewußtsein der Germanen Wodan erhoben wurde, desto mehr schienen ihm nur gute Eigenschaften zuzugehören, und für die verderbliche Seite des Naturlebens bildete die Phantasie die neue Gottheit Loki.

Wie die guten Götter durch die Feindschaft des Loki eingeschränkt sind, so zeigt sich auch in dem Mythus von der Weltschöpfung ihre Macht als eine solche, wie sie dem Begriffe Gottes nicht entspricht. Der höchste Gott, der selbst nicht anfangslos, sondern ge-

---

*) Schwenck, S. 265.

worden ist, ist nicht der Schöpfer, sondern der Bildner der Erde und des Himmels. Im Anfang war, so erzählt die Sage in der jüngeren Edda,*) nichts als Ginnungagap d. h. der offene Raum. Ehe die Erde geschaffen wurde und außerhalb des großen Weltraumes, ward Niflheim gemacht, die Unterwelt, in deren Mitte ein Brunn ist, aus dem mehrere Flüsse strömen, und in ihr wurde Muspel gebildet, die Welt des Feuers, über welche Surtur d. h. der Schwarze (vom schwarzen Rauch des Feuers) herrscht. Als die Flüsse der Unterwelt soweit von ihrer Quelle fortgeflossen waren, daß der ihnen beigemischte Schleim sich verhärtete, wurde daraus Eis. Als dieß Eis nicht mehr weiter floß, erstarrte die drüber ergossene Ausdünstung des Schleims zu Reif, und es bildete sich ein Reif über dem andern, und dieß ging so weit, daß der Reif bis in den Raum Ginnungagap eindrang. Als der nördliche Theil derselben mit Eis und Reif gefüllt war, flogen Funken aus Muspel in den südlichen Theil. Dadurch schmolz der Reif und tropfte, und aus diesen Tropfen bildete sich eine menschliche Gestalt, welche Ymir genannt wird d. h. der Schreier. Da der Reif weiter tropfte, entstand daraus eine Kuh. Indem diese sich damit nährte, daß sie Reifsteine leckte, kam aus einem solchen Stein ein Mensch hervor. Dieser hieß Buri und erzeugte den Bör, welcher mit der Riesentochter Bestla drei Söhne erzeugte: Odin, Wili und We. Die beiden letzteren, die in der älteren Edda Hönir und Lodur heißen, sind der Wille, das Verlangen, und das Urfeuer, und kommen nur im Schöpfungsmythus vor. Diese drei tödteten nun den Urriesen Ymir und schleppten seinen Leib in Ginnungagap und bildeten daraus die Erde und den Himmel. Hierauf fanden sie, am Meeresstrande wandelnd, zwei Bäume und machten Menschen daraus; Odin gab ihnen die Seele, das Leben, Wili den Verstand und We Blut und Lebensfarbe.

Noch mehr als in dem Schöpfungsmythus tritt die Beschränktheit der Götter in der Sage vom Weltende oder der Götterdämmerung hervor. Darnach endigt der Kampf der Götter mit den feindlichen Gewalten, der ohnedieß nicht immer ein siegreicher ist, mit ihrem Untergang. Von Loki mit seinen Genossen und Surtur,

*) Vgl. außer dem angeführten Buche von Schwenck noch: Braun, Naturgeschichte der Sage, Bd. II., S. 284 ff.

dem Beherrscher der Feuerwelt, werden die guten Götter getödtet, wie diese auch jenen den Untergang bereiten, und durch das Feuer, das Surtur über die Welt schleudert, wird Alles verbrannt. Aus dem Brande wird aber eine neue Welt hervorgehen, die mit einem neuen Menschengeschlechte bevölkert wird, und der Gott Balder, der in dem Götterkampfe übrig geblieben, wird mit den Nachkommen der jetzigen Götter über sie herrschen.

Die Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode und den Aufenthaltsort der Verstorbenen sind schwankend. Dieß zeigt sich schon darin, daß, wie wir gesehen haben, verschiedene Götter Unterweltsgötter sind, ohne daß über ihre Beziehung zu einander irgend etwas Bestimmtes sich sagen läßt. Was aber das Schicksal der Verstorbenen betrifft, so war nur das bestimmter Glaube der Germanen, daß die Seelen der in der Schlacht gefallenen Krieger und der Fürsten in Walhall gelangen, wo sie unter Odin ein dem diesseitigen ähnliches Leben voll sinnlichen Genusses führen. Für alle übrigen ist Niflheim die gemeinsame Todtenwelt. Sie liegt tief unter der Erde und wird als eine traurige, finstere und kalte Welt gedacht. Das düstere Leben an diesem Orte ist das Schicksal aller Gestorbenen außer den gefallenen Helden und den Fürsten. Daneben findet sich aber der Glaube, daß die Todten im Innern der Berge und auf dem Grunde von Brunnen und Teichen wohnen. Daß man aber im andern Leben belohnt oder bestraft wird, je nachdem man hier gehandelt hat, dieser Glaube findet sich nur sehr vereinzelt. „Fern von der Sonne, auf dem Leichenstrande, steht eine Burg mit nordwärts schauenden Thoren: sie ist aus Schlangenrücken gewunden und Gifttropfen fallen in dieselbe. Dort waden in schmutzigen Strömen meineidige Männer, geächtete Mörder und Verführer der Frauen: der Drache Nidhhöggr saugt die Leiber der Verstorbenen und die Leichen zerreißt der Wolf. Dagegen wohnen die Gerechten in Gimil, dem glänzenden Himmel, welcher ebenso wie Walhall den bösen Menschen verschlossen ist."*)

Die religiöse Stimmung der Germanen war wie die aller andern heidnischen Völker keine freudige, sondern eine düstere. Furcht und Angst vor den Göttern ist vorwiegend. Selbst Wodan, dem doch der Segen der Natur zugeschrieben wurde, wurde über-

*) Müller, a. a. O., S. 409.

wiegend finster und schreckhaft gedacht, wie dieß schon daraus hervorgeht, daß ihm Menschenopfer dargebracht wurden. In einem heiligen Hain der Semnonen mußte zu bestimmten Zeiten ein Menschenopfer dargebracht werden, und so sehr wurde der Gott dieses Heiligthums gefürchtet, daß man nur gefesselt dasselbe betreten durfte.

4. Die Religion der Griechen und Römer.*)

a. Die Religion der Griechen.

Die griechische Religion mit ihrer großen Menge von Göttern ist das Ergebniß des Zusammenwirkens verschiedener Factoren. Das reiche Naturleben Griechenlands, seine eigenthümliche Lage an der Grenze des Orients und Occidents, die Mischung des griechischen Volkes aus sehr verschiedenartigen Stämmen, seine vielfachen Wanderungen und Berührungen mit fremden Völkern, dieß Alles trug bei zu der Gestaltung des griechischen Volksglaubens, wie er bei Homer und Hesiod fixirt ist. Die ältesten Elemente desselben bilden die Mythen der Pelasger, welche wie die aller arischen Völkerschaften der Naturreligion angehören. Den Naturgewalten wandte sich die religiöse Verehrung zu. An der Spitze derselben stand der segenspendende Zeus, dem als weibliche Gottheit Gäa zur Seite gestellt wurde, woran sich die Anbetung des Sonnengottes Helios, der Feuergottheit Hestia, des finsteren Herrschers der Unterwelt Aidoneus und seiner Gattin Persephone, der Alles verschlingenden Todesgöttin, schloß.

Auch der weiter entwickelte hellenische Götterglaube schloß die Verehrung von Naturgöttern in sich. Zwar können wir zu diesen nicht die vorolympischen, von Zeus überwundenen Götter rechnen. Denn von einem Cultus des Uranos, Kronos und der Titanen wissen wir nichts, dagegen wissen wir bestimmt, daß der Cultus des Zeus der älteste griechische Cult war. Die Theogonie entstand erst später, als die griechische Mythologie im Wesentlichen

*) Vgl. Preller, griechische Mythologie. Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. III. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 57—220. Nägelsbach, homerische Theologie; desselben nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander.

schon ausgebildet war, aus dem speculativen Triebe, den Ursprung der Götter zu erklären, und da man hiebei der großartigen Naturrevolutionen, von denen man noch Spuren sah und von denen die Sage erzählte, gedachte, so betrachtete man diese als Götterkämpfe, aus denen Zeus als Sieger und mit ihm die schöne Ordnung des Kosmos hervorging.

Abgesehen aber von diesen finsteren, der Ordnung widerstrebenden Gewalten wurden neben Zeus und den Olympiern solche Naturgötter verehrt, welche der Ordnung des Zeus nicht zuwider sind, deren Existenz an etwas Sichtbares in der Natur, wie die Himmelskörper, gebunden ist, oder deren Einfluß auf das menschliche Leben im gewöhnlichen Naturlauf empfunden wird. Unter ihnen steht in erster Linie Gäa, die Mutter alles Lebendigen. Sie ist die Spenderin alles Segens auf dem Felde, in den Ställen, im Familienkreise, die Summe alles dessen, was in den verschiedenen Erdgottheiten gesondert erscheint. Sie ist auch die Göttin des Todes und der Unterwelt, die den Geschöpfen, wie sie ihnen das Leben gegeben, es ihnen auch wieder nimmt und Alles in ihren Schooß sammelt. Ihr zunächst steht Helios, der mit seinen Strahlen die Erde erleuchtet und als der Allsehende der Zeuge aller menschlichen Handlungen ist. An ihn schließen sich seine beiden Schwestern Eos und Selene an. Als Naturgottheiten des Himmels galten ferner hervorragende Sterne und Sterngruppen, der Morgen- und Abendstern, der Orion u. s. w. Auch Wolken und Winde wurden für Götter gehalten, nicht minder das Meer, das bald durch anmuthige Ruhe lockt, bald in wilden Stürmen erschreckt, und die Flüsse und Quellen.

Diese Naturgottheiten drangen zu keiner wahren, concreten Persönlichkeit durch; es zeigt sich bei ihnen wohl das Emporringen des griechischen Geistes aus der Naturvergötterung zur persönlichen Auffassung der Götter, aber doch bleibt die religiöse Anschauung in ihnen wieder an den Naturgegenständen haften, so daß sie häufig mit diesen geradezu identisch erscheinen. Sie sind jedoch nur untergeordnete Götter, bei denen das religiöse Bewußtsein sich nicht begnügen konnte. Es verlangte dieses nach Göttern, welche als Persönlichkeiten mit freiem Willen die Welt regieren und die menschlichen Geschicke leiten, und zur Verehrung solcher göttlichen Wesen erhob sich der griechische Geist im Glauben an die Olympier, die darum

die Hauptgötter sind. Es haben zwar auch diese Götter die Naturbedeutung, von welcher der hellenische Götterglaube ausging, nicht ganz abgestreift, es herrscht jeder nach wie vor in der Natursphäre, deren Vergötterung er ursprünglich war; aber diese Naturbedeutung ist jetzt nur noch der Hintergrund des göttlichen Wesens, aus dem sie als ethische Persönlichkeiten sich erheben. „Die ethischen Mächte, von denen sich die Griechen des neunten Jahrhunderts bewegt und beherrscht fühlten, wurden in diese Göttergestalten hineingelegt und mit der natürlichen Bedeutung zu sehr charakteristischen Individualitäten verschmolzen und ausgeprägt. Nach dem Bilde des Lebens der Menschen sind diese neuen Götter geformt; die sittlichen Triebe, welche die Familie, die Gemeinschaft, den Staat zusammenhalten, sind in den Göttern verkörpert."*) So ist Zeus nicht nur der Herrscher der Atmosphäre, der die Wolken leitet, Blitz und Donner sendet, der durch Spendung des Regens Wachsthum und Erntesegen verleiht, er ist auch der oberste Lenker der Geschicke, von dem das Wohlergehen der Einzelnen wie der Staaten abhängt, unter dessen Obhut insbesondere die Könige und Völker stehen, der Wächter des Rechtes und Schützer des Eides. Seine Gemahlin Hera, die Göttin des Luftkreises, die die Erde befruchtet, ist die Schützerin des weiblichen Geschlechts, der Keuschheit, der Ehe. Des Zeus Tochter Pallas Athene vereinigt mit ihrer Naturseite, nach der sie die Göttin des reinen Himmels und des die Wolken zertheilenden Blitzes ist, die ethische Bedeutung der besonnenen Kämpferin, der Göttin des klaren Verstandes und der Klugheit, der Stifterin der Cultur und Ordnung, der Lehrerin der Künste und Gewerbe, auf welche die Erfindungen zurückgeführt werden. Der Sohn des Himmelsgottes Apollo ist wie der Gott des Lichtes und Bekämpfer der Finsterniß so auch der überall gegenwärtige Schützer der Heerden, der Straßen und Wälder, des Hauses und vornehmlich der männlichen Jugend; er gibt Leben und Gesundheit, ist der Heiler der Krankheiten, aber auch der Sender von Krankheit und Tod, der Gott der Sühnung und der Offenbarung, der Vermittler zwischen der Götterwelt und dem Erdenleben, der Gott der Dichtkunst und der prophetischen Begeisterung.

Die Anführung dieser vier Hauptgottheiten genügt für unsern

*) Duncker, a. a. O., S. 303.

Zweck. Eingehender aber müssen wir die Frage behandeln, wie die Götter im Allgemeinen aufgefaßt wurden, welches die allgemeinen Eigenschaften sind, die ihnen beigelegt wurden, wobei sich uns zeigen wird, daß in der Erhebung der Götter zu Persönlichkeiten, wie sie auf der einen Seite einen Fortschritt bezeichnet, auf der andern eine Erniedrigung liegt, und daß der griechische Geist sich vergeblich abmüht, zu einer der religiösen Idee entsprechenden Auffassung des Göttlichen zu gelangen. Die religiöse Phantasie der Griechen gestaltet die göttlichen Personen nach dem Bilde der menschlichen. Im Bewußtsein der Erhabenheit des Göttlichen über dem Menschlichen sucht sie nun zwar die Götter von der Beschränktheit und Mangelhaftigkeit, die dem Menschen anhaftet, zu entkleiden und ihnen übermenschliche Prädicate beizulegen, der Versuch mißlingt aber, und immer sinken die Götter in die Niedrigkeit, Schwäche und Sündhaftigkeit der Menschennatur herab. Das religiöse Verlangen geht weiter als das religiöse Vermögen.

Schon äußerlich betrachtet, gleichen die Götter den Menschen; wie diese so haben auch jene einen Leib, und zwar erscheinen die göttlichen Gestalten mit Ausnahme einzelner Stellen, wo den Göttern eine gigantische Größe zugeschrieben wird, nicht unverhältnißmäßig groß gegenüber der menschlichen; nur bemühte sich die Kunst, die Götterbilder über den Bereich menschlicher Schönheit zu erheben, was aber zur Identification von Bild und Gottheit verführte. Vermöge ihrer Leiblichkeit haben die Götter auch die Bedürfnisse der Nahrung und des Schlafes, nur daß erstere weit vorzüglicher ist als die der Menschen. Ebenso sind sie den Schranken des Raumes unterworfen; sie wohnen im Himmel und ihre Wirksamkeit auf der Erde ist durch Sinneswahrnehmung und Bewegung vermittelt; nur sind ihre Sinne weit stärker als die menschlichen und ihre Bewegung eine ungeheuer rasche. Daher sind die Götter auch weder allwissend noch allmächtig. Wohl sprechen bei Homer einzelne Stellen ihnen Allwissenheit zu; das sind aber theoretische Sätze, denen der wirkliche Glaube nicht entspricht. In Wirklichkeit sind die Götter an Erfahrung gebunden, sie halten mit einander Rath und überlisten sich gegenseitig. In der nachhomerischen Zeit häufen sich freilich die Aussagen, die den Göttern Allwissenheit zusprechen; doch kann sich der Volksglaube, so sehr die religiösen Gebräuche des Gebetes, des Eides u. a. nur unter der Voraus-

setzung der göttlichen Allwissenheit verstanden werden können, nicht dazu erheben, und selbst bei hochgebildeten Schriftstellern erscheint das göttliche Wissen beschränkt. Der Glaube der Griechen kommt über den Widerspruch nicht hinaus, den Göttern auf der einen Seite uneingeschränktes Wissen beizulegen, auf der andern Seite es ihnen abzusprechen. Gerade so verhält es sich mit der göttlichen Macht, die auch in einzelnen Aussprüchen als Allmacht erscheint, nach der gewöhnlichen Anschauung aber beschränkt ist. Wäre sie uneingeschränkt, so hätte z. B. Poseidon den Odysseus verderben können. Die göttliche Macht ist im Vergleich zur menschlichen eine ungeheuer große, die Götter vollbringen Alles relativ leicht, aber der Mühe und Arbeit sind sie nicht enthoben. Schon ihre Vielheit läßt eine uneingeschränkte Macht nicht zu; aber auch die Gewalt der gesammten Götterwelt ist beschränkt, daher auch die Gottheit wohl über der Natur waltet, nicht aber deren Schöpfer ist. Dieser Machtbeschränktheit der Götter entsprechend sind sie auch über Noth und Plage nicht erhaben. Sie heißen wohl „die glücklichen Götter", aber sie sind es im Glauben des griechischen Volkes nicht; es trägt dieser wohl das Verlangen in sich, die Gottheit über die Noth des irdischen Lebens zu erheben, da er sie aber vermenschlicht, so sinkt er immer wieder dahin zurück, daß er ihr dieselbe Pein andichtet, an der der Mensch leidet. Schon der unaufhörliche Streit, der den olympischen Götterstaat durchtobt, muß die Ursache von vielem Leid und Verdruß sein. Ferner wie die Götter über den Raum nicht erhaben sind, so auch nicht über die Zeit. Der Begriff der Ewigkeit als eines das Wesen der Götter constituirenden Momentes war den Griechen fremd. Wohl schreiben sie denselben Unsterblichkeit zu, und in dieser wird gerade der Hauptunterschied zwischen den Göttern und den Menschen gesehen. Diese Unsterblichkeit ist aber keine Ewigkeit im strengen Sinne. Denn die Götter sind in der Zeit entstanden, und vor den Olympiern hat ja ein anderes Göttergeschlecht geherrscht, und schlechthin erhaben über den Tod sind die Götter nicht, da es vorkommt, daß ein Gott stirbt. Die Unsterblichkeit besteht ferner wesentlich in der Fortdauer der die Menschen an Kraft und Schönheit überragenden göttlichen Leiblichkeit, und diese Fortdauer ruht wieder nicht in dem göttlichen Wesen selbst, sondern sie ist von außen bedingt, sie ist an die Ernährung durch Nektar und Ambrosia geknüpft. Wir sehen auch hier

wieder das Bestreben, den Göttern ein Prädicat zu verleihen, wodurch sie sich nicht nur dem Grade, sondern der Art nach von den Menschen unterscheiden; aber auch dieß Prädicat wird nicht in einer dem Absoluten entsprechenden Weise gefaßt, wird in seiner übermenschlichen Erhabenheit nicht festgehalten, sondern in's Menschliche herabgezogen, wie andrerseits auch Menschen durch Verleihung der Unsterblichkeit zu Göttern erhoben werden.

Denselben Contrast zwischen dem Streben des religiösen Geistes der Griechen nach einer würdigen Auffassung der Gottheit und dem wirklichen Glauben der religiösen Phantasie finden wir auch bei den ethischen Eigenschaften der Götter. Eine Eigenschaft jedoch ist unter diesen, welche von diesem Widerspruche nicht betroffen wird, die der göttlichen Strafgerechtigkeit. Da die Religion in erster Linie auf den Bezeugungen des Gewissens beruht, diese aber bei dem factischen Zustand und Verhalten der Menschen vornehmlich strafender Art sind, so tritt für das religiöse Bewußtsein unter den ethischen Eigenschaften der Gottheit die der Strafgerechtigkeit in den Vordergrund, daher auch bei allen außerchristlichen Religionen das religiöse Gefühl vorwiegend den Charakter der Furcht hat. Und weil die göttliche Strafgerechtigkeit besonders stark und deutlich bezeugt ist, so ist sie auch weniger der Gefahr ausgesetzt, von der Phantasie in's Sinnliche herabgezogen zu werden. Wir finden deshalb nur bei uncultivirten oder in der Cultur sehr niederstehenden Völkern den Glauben, daß die Götter ihr Strafurtheil nicht nach dem sittlichen Verhalten der Menschen bemessen; bei allen höherstehenden Völkern und Religionen wird die göttliche Strafgerechtigkeit rein festgehalten, so auch bei den Griechen.

Schon bei Homer ist das Unrecht zu strafen das Hauptamt der Götter, ihr Dasein erweist sich vornehmlich in der Strafe, welche die Frevler trifft. Und von ihm aus zieht sich dieser Glaube durch die ganze Entwicklung des griechischen Religionslebens; immer tritt die Strafgerechtigkeit als eine so wesentliche Eigenschaft der Götter hervor, daß man in ihr die thatsächliche Manifestation der Götter sieht und sich für berechtigt hält, am Dasein der Götter zu zweifeln, wenn diese ihre Offenbarung nicht vorläge. Das Strafamt ist der Gottheit so nothwendig, daß sie eher mit dem Frevler auch den Unschuldigen verdirbt, wenn sie beide unzertrennbar verbunden sind, als daß sie um des Unschuldigen willen den Sünder

begnadigt. Da aber die Erfahrung diesem Glauben vielfach widersprach, so half man sich theils mit der Annahme, daß für den Frevler, der stirbt, bevor die Strafe ihn trifft, ein Anderer büßen müsse, der mit ihm in so naher Verbindung steht, daß er als dessen natürlicher Vertreter angesehen werden kann, theils mit der Erwartung, daß, was im irdischen Leben nicht gesühnt wird, in der Unterwelt seine Strafe sicher finden werde.

Während aber die strafende Gerechtigkeit im griechischen Volksglauben in aller Strenge festgehalten wird, so gilt dieß nicht ebenso von ihrer Kehrseite, der belohnenden, und daß selbst der fröhliche Geist der Griechen sich zum erhebenden Bewußtsein göttlicher Belohnung nicht in demselben Grade emporschwingen konnte, wie er durch die Gewißheit der göttlichen Rache gedrückt war, ist wieder ein Beweis, wie wenig der Mensch außerhalb der erlösenden Offenbarung das finden kann, was sein religiöses Bedürfniß erheischt. Allerdings wird die Frömmigkeit belohnt, die Rechtschaffenheit, die Eidestreue. Aber die Verwicklung des Gerechten in das Strafverhängniß des mit ihm durch natürliche Bande verbundenen Frevlers hat auf der Seite der belohnenden Gerechtigkeit keinen Ersatz; der Lohn der Tugend kommt nur dem zu, der ihn verdient hat. Und während die Vergeltung des Bösen, wo sie im diesseitigen Leben noch nicht eintritt, nach dem Tode sicher erwartet wird, fehlt der Trost der Tugendvergeltung in der Ewigkeit gänzlich. Die Gewißheit der Strafe ist also den Griechen sicherer als die Zuversicht der Belohnung.

In der Strafgerechtigkeit der Götter offenbart sich deren Heiligkeit. Mit dieser Eigenschaft verhält es sich aber ganz anders als mit jener. Die Vorstellung der göttlichen Heiligkeit hat der Grieche allerdings, aber er hält sie nicht fest, sondern trägt Bestimmungen, welche dieselbe aufheben, auf seine Götter über. Daß diesen Heiligkeit eignet, wird nicht nur von einzelnen Schriftstellern, wie Isokrates, ausdrücklich behauptet, sondern es liegt dieß auch in dem allgemeinen Glauben an die göttliche Nemesis. Denn das besagt dieser Glaube zunächst, daß die Gottheit nicht nur die bösen Handlungen straft um der äußeren Ordnung willen, sondern daß ihre innerste Energie sich gegen die böse Gesinnung richtet. Es ist die ὕβρις, der Uebermuth, der das dem Menschen als Menschen gesetzte Maaß überschreitet, was die göttliche Nemesis auf sich zieht,

und in dieser ὕβρις wird eben die innere Quelle aller menschlichen Sünde und Schuld gesehen. Aber das ist nur die eine Seite der Nemesis, an die sich sofort eine andere schließt, welche die göttliche Heiligkeit wieder aufhebt. Nicht nur der Uebermuth, der über die dem Menschen gesetzten Schranken hinaus will, erregt den Zorn der Götter, sondern jede über das Gewöhnliche hinausgehende menschliche Größe, jedes hervorragende Glück ruft die Nemesis hervor. Die Götter sehen hierin eine Beeinträchtigung ihrer Vorrechte, und das erregt ihren Neid. Ist aber schon der Neid, der den Menschen das schuldlose Glück nicht gönnt, unsittlich, so noch mehr der Haß, der auf persönlicher Beleidigung eines einzelnen Gottes ruht und sich nicht damit begnügt, blos den zu verderben, der ihn hervorgerufen, sondern auch die unschuldigen Glieder seines Geschlechtes verfolgt. Wie vielfach solche Beispiele in der griechischen Götterlehre vorkommen, daran braucht kaum erinnert zu werden. Mit diesem Hasse verbünden erscheint die Tücke, mit der die Götter die Menschen verblenden und in Sünde verstricken; und zwar kommt dieß nicht nur als ein Act göttlicher Strafgerechtigkeit vor, sondern tugendhafte Menschen werden von den Göttern zum Bösen verleitet, wie schon bei Homer die Götter als Versucher und Verführer zum Bösen erscheinen, z. B. Hermes als Verleiher der Gaunerkunst und der Fertigkeit im falschen Schwören.

Sonach mangelt den Göttern, wenn wir auch von den vielen unzüchtigen Handlungen, die von ihnen erzählt werden, absehen, die Heiligkeit; und wenn ihnen diese fehlt, so muß ihnen auch die Liebe fehlen. Wohl werden die Götter als die Geber alles Guten genannt, und es ist kein Glück, das nicht von ihnen abhängig gedacht wird. Aber erstens ist die Liebe keine allgemeine Eigenschaft der Gottheit; es sind nur einzelne Götter, die den Menschen Wohlthaten spenden, denen eine andere Classe gegenübersteht, die Uebel verhängt. Zweitens fließt bei jenen das Gute nicht aus Liebe, denn sie sind zum Wohlthun verordnet, ihre Natur fordert es, nicht ihr freier Wille bewegt sie dazu, womit aber im grellsten Contrast steht, daß die Götter ihr Gutes nicht allen Menschen zuwenden, sondern Einzelnen nach willkürlicher Auswahl. Sind die Götter verletzt worden, so sind sie auch wieder versöhnbar und wenden ihre Güte den Menschen wieder zu; aber auch hiebei sind

sie willkürlich, und wie ihr Zorn vielfach nur auf persönlicher Beleidigung ruht, so auch ihre Versöhnung auf einer Genugthuung, die ihrer Person dargebracht wird.

Gehen wir von dem Wesen und den Eigenschaften der Gottheit zu ihrem Verhältniß zur Welt über, so entspricht der Machtbeschränktheit derselben, daß die Welt nicht von ihr erschaffen ist. Der Begriff der Weltschöpfung fehlt den Griechen, er „kennt bloß eine aus dem Urstoff oder Chaos sich selbst erzeugende, nicht eine von der Gottheit frei geschaffene Welt. Dieß um so weniger, als selbst die Urgötter nicht von Ewigkeit, sondern erst im Verlauf des kosmogonischen Entwicklungsprocesses entstanden sind."*) Dagegen ist die Erhaltung der Welt ihr Geschäft; Alles steht unter ihrer Lenkung, der Lauf der Natur, die Erzeugnisse des Landes, die Witterung, die Störungen im Naturlauf. Die Götter sind die Urheber und Wahrer der öffentlichen Ordnung und der Gesetze, die Lenker der Geschicke der Völker. Auch die einzelnen Menschen stehen nach der leiblichen wie nach der geistigen Sphäre unter der Abhängigkeit der Götter; Glück und Unglück kommt von ihnen, sie walten im Geiste des Menschen, verleihen Gedanken und Entschlüsse, wie sie den Menschen auch bethören. Dagegen fehlt den Griechen wie der Begriff der Weltschöpfung, so auch der Glaube an ein providentielles Walten der Gottheit, an einen göttlichen Plan, der in den Geschicken der Menschen und Völker vollführt werden solle, und es muß dieser Glaube fehlen, nicht etwa deswegen, weil, wie Nägelsbach sagt,**) eine göttliche Vorsehung ohne Heiligkeit und Liebe undenkbar sei, sondern weil ein einheitlicher Plan bei den widersprechenden Bestimmungen, die den Göttern anhaften, unmöglich ist.

Es konnte nicht fehlen, daß das Ungenügende und dem Begriffe der Gottheit Widersprechende des polytheistischen Glaubens dem griechischen Geiste selbst sich fühlbar machte; finden wir dieß doch schon bei den Religionen ganz roher Völker. Der Polytheismus kann einmal den menschlichen Geist nicht befriedigen, und wenn die religiöse Phantasie auch die Gottheit in eine Mehrheit göttlicher Einzelwesen zerspalten hat, so regt sich doch immer wieder





*) Nägelsbach, nachhomerische Theologie, S. 7

**) a. a. O., S. 70.

das, wenn auch dunkle Bewußtsein des Absoluten, sucht den Kreis dieser Götter zu durchbrechen und zu einem dem Begriffe des Absoluten entsprechenden Glauben durchzudringen. Bei dem griechischen Volke werden wir dieß um so mehr zu erwarten haben, als in seinem polytheistischen Glauben selbst ein über die sinnliche Auffassung der Götter hinausstrebendes Verlangen sich findet, wodurch, wie wir gesehen haben, der griechische Volksglaube in ein Heer von Widersprüchen sich verwickelte.

Wie selbst bei den Fetischdienern hinter ihren Idolen die dunkle Schicksalsmacht steht, so erhebt sich auch bei den Griechen über den beschränkten Göttern die unbeschränkte *Μοῖρα*. In dem Glauben an das unerbittliche Geschick äußert sich am frühesten jener Drang, über den endlichen Einzelgöttern Ein Göttliches als Absolutes zu erfassen. Bei Homer erscheint die *Μοῖρα* als über den Göttern stehend. Selbst Zeus sucht den Willen des Schicksals als einen ihm unbekannten zu erkunden. Der Wille der Götter ist zwar häufig geeint mit dem Fatum, aber in diesem Falle sind sie nur dessen Vollstrecker, sie sind ihm untergeordnet. Daneben kommen aber Fälle vor, wo der Götterwille und das Fatum einander entgegen sind, und die Götter sind dann außer Stand, das Geschick abzuwenden. „So sind geradezu die Hauptwendepuncte der epischen Handlung, wie der Tod des Patroklos, des Hector und des Achilleus, nicht nur dem Götterwillen ganz entnommen und vom Schicksal verhängt, sondern geradezu dem Wunsche der höchsten Götter entgegengesetzt; Athene selbst gesteht es einmal, daß die Götter auch ihre liebsten Lieblinge nicht vor dem Tode zu retten vermögen, wenn derselbe einmal von der *Μοῖρα* verhängt sei; und der oberste Gott, Zeus, bricht beim Tode seines Sohnes Sarpedon in die machtlose Klage aus: „Weh mir! weh! nun gebeut das Geschick, daß der Menschen Theuerster mir, Sarpedon, von des Menotios Sohn Patroklos gefällt wird.“*) Auch in der späteren Zeit ist das Schicksal den Göttern übergeordnet, und erst als auf der höchsten Entwicklungsstufe des religiösen Geistes der Griechen, wie bei Pindar, Aeschylus und Sophokles, durch den monotheistischen Zug in der griechischen Religion Zeus als die persönliche absolute Macht gefaßt wurde, zu welcher die übrigen Götter sich nur als

*) Pfleiderer, S. 133.

dienende Werkzeuge verhalten, wurde das Schicksal mit dem Willen des Zeus zur Einheit verbunden.

Schon dieser Schicksalsglaube rührt von dem monotheistischen Zuge her, wie Nägelsbach*) ihn mit Recht daraus ableitet, welche Ableitung von Pfleiderer**) mit Unrecht in folgender Bemerkung bestritten wird: „Wäre das Schicksal das Höhere, Göttlichere gegenüber den Göttern und der Schicksalsglaube ein Fortschritt über den Polytheismus hinaus in der Annäherung zum Monotheismus, so wäre, abgesehen von allem Andern, schon die eine Thatsache unerklärlich, daß der Schicksalsglaube gerade bei den niedersten Religionsformen am schroffsten auftritt (man denke an Fetischismus) und bei höherer Entwicklung der Religion sich mehr und mehr mildert; wäre Nägelsbach's Ansicht die richtige, so müßte der Schicksalsglaube um so mehr vorangetreten sein, je mehr sich das Gottesbewußtsein dem Monotheismus annäherte; hievon ist aber gerade das Gegentheil der Fall: je reiner, monotheistischer die Gottesidee bei Dichtern und Philosophen mit der Zeit wurde, desto mehr absorbirte sie die Idee des Schicksals; nicht aus dem unpersönlichen Schicksal, sondern aus dem persönlichen Zeus, dessen Suprematie die übrigen Götter untergeordnet wurden, bildete sich der Monotheismus griechischer Weiser." Diese Polemik gegen die Nägelsbach'sche Behauptung ist darum irrig, weil daraus, daß der Schicksalsglaube bei den niedersten Religionsformen und bei der griechischen Religion in früher Zeit schon auftritt, nicht das Mindeste darüber geschlossen werden kann, ob dieser Glaube ein monotheistischer ist oder nicht. Diese Frage kann einzig aus dem Wesen des Schicksalsglaubens selbst beantwortet werden. Da man nun unter Monotheismus nichts Anderes verstehen kann, als den Glauben an Ein Absolutes oder Göttliches, das Schicksal aber gerade als Eine, Alles beherrschende, absolute Macht erscheint, so ist klar, daß der Schicksalsglaube ein monotheistischer Glaube ist. Nicht das macht den Monotheismus nach seinem allgemeinsten Begriffe aus, daß das Eine Absolute als göttliche Person gefaßt wird, obwohl er in richtiger Entwicklung dazu führt, sondern das ist das Wesentliche, daß eben Ein Absolutes geglaubt wird. Ob dieser Glaube früher oder später auftritt, thut nichts zur Sache.

*) Homerische Theologie, S. 127 ff.; nachhomerische Theologie, S. 142 ff.
**) S. 134.

Und wenn er bei rohen Religionsformen und auf den frühesten Entwicklungsstadien der Religionen cultivirter Völker erscheint, so ist das ein Beweis, wie unabweisbar das Bedürfniß nach Einem Absoluten dem menschlichen Geiste eingeprägt ist. Weil nun aber, um einen Ausdruck Nägelsbach's zu gebrauchen, der Begriff der Persönlichkeit bei den Olympiern schon verbraucht war, wurde das Absolute nicht als Person gefaßt, sondern stand als dunkle Schicksalsmacht hinter und über den Göttern. So hatte man auf der einen Seite göttlich verehrte Persönlichkeiten, denen aber der Charakter des Absoluten abging, auf der andern Seite ein Absolutes, dem die Persönlichkeit abging. Und so blieb es noch lange in der nachhomerischen Zeit. In der weiteren Entwicklung aber trat der griechische Monotheismus in eine andere Bahn. Einmal werden von den Historikern die großen Ereignisse der Geschichte meist nicht auf einen einzelnen Gott, sondern auf das Abstractum „die Gottheit" zurückgeführt; häufig ist es sogar ὁ θεός, der in der Geschichte handelt. Auf der höchsten Stufe aber des religiösen Geistes der Griechen, wie er bei den genannten drei großen Dichtern erscheint, ist die Gottheit Eins mit Zeus. Wie von Anfang an die Götterwelt in ihm gipfelte, so verblassen in der Blüthezeit des griechischen Glaubens die Götter außer Zeus und erscheinen nur noch als seine Werkzeuge. Die *Μοῖρα* hört dann auch auf, eine besondere Macht zu sein, sie ist nichts Anderes als der Wille des Zeus und ist nicht mehr die dunkle und willkürliche Schicksalsmacht, sondern die sittliche Weltordnung. Bei alledem kommen noch polytheistische Anschauungen und Ausdrucksweisen vor. Man sieht also: das religiöse Bewußtsein der Griechen verlangt nach Einem persönlichen Absoluten, aber das Verlangen geht weiter als der wirkliche Glaube, und auch bei der gesteigertsten Entwicklung der griechischen Religion kommt diese aus jenem Widerspruche nicht völlig heraus, der uns in ihrer Auffassung des Göttlichen nach allen Seiten und von Anfang an begegnet ist.

Wie gestaltete sich nun auf Grund des dargestellten Glaubens das religiöse Leben der Griechen? Die Religion durchdrang alle Verhältnisse sowohl im öffentlichen Leben als in dem der Familie und des einzelnen Menschen. Der Grieche war entschieden religiös, und daß er es sein mußte, geht schon aus dem Charakter seiner Religion als Naturreligion hervor. Wo die Gottheit die personi-

ficirte Natur, diese nur die Manifestation der Gottheit ist, wo also jede Berührung mit der Natur den Menschen in Verbindung mit den Göttern bringt, da muß auch das ganze Leben von dem religiösen Glauben bestimmt sein.

Der unmittelbarste Ausdruck des religiösen Bewußtseins ist das Gebet. Wie der Grieche durchgehends religiös war, so betete er auch viel, und kein Ereigniß, keine Unternehmung im Staatsleben wie im Privatleben blieb ohne die Weihe des Gebetes. Selten waren Dankgebete, aber ganz allgemein Bittgebete als die Aeußerungen der Bedürftigkeit, der Abhängigkeit von den Göttern und des Vertrauens zu ihnen. Der Inhalt der Gebete war entsprechend dem sinnlichen Charakter, den die griechische Religion trotz des in ihr waltenden Zuges, über das Sinnliche hinauszugehen, im Wesentlichen doch beibehielt, in den seltensten Fällen geistigen und ethischen Gütern, sondern fast immer den Gegenständen des natürlichen Lebens zugewendet. Gesundheit, langes Leben, Segen der Früchte, Reichthum, Sieg über die Feinde, das sind die Dinge, um welche die Götter angerufen werden. Erst in späterer Zeit und unter dem Einflusse der Philosophie wurden Gebete um Tugend und Weisheit sowie um Vergebung der Schuld an die Götter gerichtet. Solche Gebete kommen aber nur bei einzelnen Autoren des klassischen Alterthums vor und werden dem religiösen Leben des Volkes wohl fremd geblieben sein. Was endlich die Erhörung der Gebete betrifft, so war die Gewißheit derselben sehr beschränkt. Die Erhörbarkeit war an viele Bedingungen geknüpft. Sie ist einmal abhängig von der frommen Gesinnung des Betenden im Allgemeinen, und insbesondere von seiner Treue im Opferdienst; die Opfer, welche der Gottheit gespendet werden, begründen einen gewissen Anspruch auf Gebetserhörung; diese erscheint bei den Göttern als eine Pflicht der Dankbarkeit, und häufig erinnert deshalb der Betende den Gott, zu dem er sich wendet, an die Opfer, welche er von ihm schon empfangen hat, oder er verspricht ihm für den Fall der Erhörung die Darbringung eines Opfers. Weitere Bedingungen der Erhörbarkeit der Gebete liegen in der Gerechtigkeit der Sache, in der gebetet wird, darin, daß das Gebet der göttlichen Ordnung nicht widerspricht, und in der strengen Beobachtung der rituellen Form. Sind aber diese Bedingungen alle erfüllt, so ist die Erhörung des Gebetes noch keineswegs gewiß. Denn da die Götter mit mensch-

lichen Neigungen und Leidenschaften gedacht wurden, so hing die Erhörung eines Gebetes von dem ganz subjectiven Gutdünken des Gottes ab. Die Götter erhören die Gebete nicht aus Liebe zu den Menschen als Menschen, sondern aus persönlicher Neigung, die man sich deshalb auch durch Opfer zu gewinnen sucht, und in allen Fällen hängt es also von dem Belieben der Götter ab, ob ein Gebet erhört wird oder nicht.

Eine noch größere Rolle als das Gebet spielte das Opfer. Dieses bildete den eigentlichen Mittelpunct des gesammten Cultus. Die Gebete treten meist in Verbindung mit den Opfern auf und als deren Begleitung. Die Priester waren vornehmlich um des Opferdienstes willen da; eine religiöse Lehre hatten sie nicht mitzutheilen. Die Tempel dienten neben ihrer Bestimmung, die Wohnstätten der Götterbilder oder der Götter selbst zu sein, hauptsächlich dem Zweck des Opferdienstes. Wie darum das Gebet das ganze Leben der Griechen durchdrang, so gilt dieß noch viel mehr vom Opfer. Keine Unternehmung im Staatsleben wurde ohne Opfer begonnen, der Krieg und jeder irgend bedeutende Schritt in demselben wurde durch Opfer geheiligt und jeder Sieg mit Darbringungen für die Götter gefeiert. Ebenso war das ganze häusliche Leben von Opfern durchzogen; bei jedem Ereigniß, das für die Familie von Wichtigkeit war, wurden solche gebracht, bei jedem Festmahle wurden Opferspenden von Wein zur Erde gegossen. Die Gegenstände, die zu Opfern verwendet wurden, sind äußerst mannigfaltig; alles Mögliche wurde den Göttern dargebracht, vom Unbedeutendsten bis zum Höchsten und Wichtigsten, Feldfrüchte, Thiere, Menschen. Opfer im weitesten Sinne waren auch die Weihgeschenke, die in den Tempeln aufbewahrt wurden, als Kleider, Waffen, Beutestücke, Geld u. s. w.

Die Bedeutung der Opfer war eine doppelte. Einmal galt das Opfer als ein einfacher Huldigungsact, durch welchen der Mensch als Zeichen seiner Abhängigkeit von den Göttern und seiner Dankbarkeit gegen sie von seinem Eigenthum etwas darbringt. Zweitens aber war das Opfer Sühnopfer, welche Bedeutung feststeht, auch wenn sie dem Bewußtsein der späteren Zeit abhanden gekommen war. Es ergibt sich dieß auf's Klarste aus der Thatsache, daß selbst in historischer Zeit Menschenopfer vorkamen, und zwar nicht in vereinzelten Fällen, sondern regelmäßig

zu gewissen Zeiten. In Athen, dem „Sitze aller heidnischen Humanität, in der Stadt, deren Einwohner vor allen Hellenen im Rufe sanfterer, mitleidiger Sinnesweise standen, wurde Jahr für Jahr das Trauerspiel eines Menschenopfers aufgeführt. An dem der Geburt Apollo's zu Ehren gefeierten Thargelienfeste wurden zwei Personen als „„Pharmakoi““ mit Feigenschnüren behangen, zur Stadt hinausgeführt und mußten entweder sich selbst tödten durch einen Sprung vom Felsen oder wurden verbrannt und ihre Asche in's Meer gestreut. In demselben Athen pflegte man von Staatswegen gewisse, sonst für werthlos und unbrauchbar gehaltene Menschen zu ernähren, um sie, wenn der Stadt ein Unheil, eine Pestkrankheit z. B., zustieß, zur Sühne zu opfern. Auch auf der Insel Leukas wurde am Feste Apollo's zur Sühnung für das Volk jährlich ein Mensch in's Meer gestürzt.“*) Es ist in diesen Menschenopfern wie in fast allen Anschauungen und Gebräuchen des Heidenthums Wahrheit und Irrthum vermischt, es liegt in ihnen ein richtiges Gefühl und ein verkehrter Ausdruck, den es sich verschafft hat. „Die Wahrheit darin ist, daß die freie Selbsthingabe des Menschen an die Gottheit das edelste und höchste Opfer, die Blüthe des ganzen, ihr gewidmeten Dienstes sei; der heidnische Wahn besteht darin, daß diese Selbsthingabe nicht durch die Heiligung, sondern durch die Zerrüttung des Lebens zu vollziehen sei Die Wahrheit darin ist, daß unter allen Geschöpfen der Mensch der beste und der Gottheit wohlgefälligste, daß er die Krone der Schöpfung sei; der heidnische Wahn knüpft aber daran die Vorstellung an, daß der Mensch doch nur graduell vom Thiere verschieden, daß seine Persönlichkeit nicht einen absoluten, sondern nur, gleich anderem Besitze, einen relativen Werth habe, daß wie dem Herrn über den Sclaven so auch dem Stamme über den Angehörigen, dem Staat über den Bürger ein unbedingtes, zum gemeinen Besten über Leben und Tod sich erstreckendes Recht zustehe.“**) Will man diese Menschenopfer nicht als Sühnopfer gelten lassen, sondern darin nur die Hingabe des Theuersten, was man hat, sehen, so widerspicht dieser Ansicht doch der Umstand, daß Menschenopfer ganz besonders bei öffentlichen Calamitäten gebraucht wurden. Es

*) Döllinger, S. 205.
**) Döllinger, S. 204.

spricht sich darin doch offenbar die Anschauung aus, daß Niederlagen, Seuchen u. s. w. in der Beleidigung der Götter ihren Grund haben und daß zu ihrer Versöhnung für die Schuld Aller das Leben eines Einzelnen dargebracht werden müsse. Die feinere Sitte späterer Zeit wandte sich jedoch von diesem grauenvollen Cultus ab und substituirte für die Menschenopfer irgend welche Surrogate, wie Blutvergießen, die Geißelung der Knaben in Sparta, endlich Thieropfer. Wie in diesen Sühnopfern sich die Furcht vor den Göttern aussprach, so zeigte sich eine moralische Scheu vor ihnen noch darin, daß vom Opfernden nicht nur physische, sondern auch moralische Reinheit verlangt wurde; die Frevler mußten von der Opferhandlung fern bleiben, bevor sie gereinigt waren, und die Opfernden mußten ihre Lippen durch andächtiges Schweigen heiligen, damit kein böses Wort über sie gehe. Neben dieser ernsten Seite im Opferwesen hatte dieses aber auch eine sehr heitere in den Festgelagen, die sich an die Opferhandlung schlossen und bei denen die Menschen die Gäste der Götter waren. Fröhlichkeit, ja Ausgelassenheit herrschte bei diesen Mahlzeiten, die gewürzt wurden durch religiöse Tänze, Hymnen, auch durch Scherze und Neckereien.

Als drittes Mittel, mit der Gottheit in Verkehr zu treten, müssen wir die Mantik erwähnen. Unter allen Völkern war bei den Griechen das Verlangen, die Zukunft zu erforschen, am stärksten. Daß man sich zu diesem Zwecke zu den Göttern als den der Zukunft Kundigen wandte, ist natürlich. Bei der Menge der Götter, bei der Beschränktheit ihrer Macht, bei ihrer Willkür und Laune, bei dem Mangel einer geoffenbarten Lehre, aus der der göttliche Wille hätte entnommen werden können, war dem Griechen die Zukunft höchst ungewiß, und mit Furcht und Bangen sah er ihr entgegen. Nach allen möglichen Mitteln griff er deshalb, um den Willen der Götter und die Zukunft zu erkunden. Und die Gottheit, wie sie der Grieche auffaßte, mußte ihm hiebei auf verschiedenen Wegen entgegenkommen. Da die griechische Religion auf Naturvergötterung ruhte, die ganze Natur also eine Manifestation der Gottheit war, so mußten auch die verschiedensten Erscheinungen des Naturlebens Kundgebungen des göttlichen Willens und der zukünftigen Dinge sein. Besonders aber waren es die seltenen, auffallenden, vom gewöhnlichen Naturlauf abweichenden Erscheinungen, in denen man göttliche Kundgebungen lesen konnte.

Bekanntlich wurde aus Donner und Blitz, aus dem Fluge der Vögel, aus den Eingeweiden geschlachteter Thiere, aus zufällig ausgesprochenen Worten, aus zufälligen Begegnungen, aus den Träumen die Zukunft gedeutet. Eine so bedeutende Rolle aber das Weissagungswesen in der griechischen Religion spielte, so machte sich ihm gegenüber schon frühzeitig Zweifel und Unglaube geltend; schon bei Homer findet sich neben dem Glauben der Zweifel. Schon die Vieldeutigkeit und Trüglichkeit der Zeichen mußten sehr bald dem Ansehen derselben schaden. Und als die Mantik in den Händen der μαντεῖς zum Gewerbe geworden war und allerlei Betrug und Unfug damit getrieben wurde, so mußte ihr Ansehen immer mehr sinken. Einen stärkeren Halt für die Erkenntniß des Zukünftigen boten dagegen die Weissagungsstätten, die Orakel. An ihnen hing der Glaube fester und länger. Ihren zweideutigen Aussprüchen konnte man ja jederzeit eine Deutung geben, welche den nachgefolgten Ereignissen entsprach und die Wahrheit des Orakels in Sicherheit stellte. Mag auch das Nichteintreffen mancher Vorausverkündigungen dem Ansehen der Orakel geschadet haben, so war das doch nicht der Hauptgrund, warum dasselbe mit der Zeit untergraben wurde. Die Leichtgläubigkeit konnte sich immerhin auf eine Menge von wirklich erfüllten Orakelsprüchen berufen, und wenn manche nicht eintrafen, so schwieg man eben darüber, wogegen man von denen, die in Erfüllung gingen, großes Aufsehen machte. Die Hauptsache aber, was den Orakeln ihr großes Ansehen verlieh, war, was wenigstens von den bedeutendsten gilt, die sich lange erhielten, daß sie im Dienste der Politik standen. Die Orakel waren in den Händen der Priester die Mittel, die Staatsangelegenheiten klug, consequent und sicher zu leiten. Oft war ein Orakelspruch der Grund der kriegsmuthigen Begeisterung und des Sieges. Gerade diese Abhängigkeit der Orakel von der Politik war aber auch ihr Untergang. Ihr Verfall war „unabwendbar, als Griechenlands Politik aufhörte selbständig zu sein und über dieselbe entweder die Machthaber Macedoniens oder der römische Senat entschied. Nun fand die staatskluge Weisheit des Orakels keinen Boden mehr und, wenn es einige Wirksamkeit behaupten wollte, war es allerdings auf verächtliche Wahrsagereien beschränkt."*) Also

*) Nägelsbach, nachhomerische Theologie, S. 188.

auch dieses Mittel, den göttlichen Willen und was dieser für die Zukunft beschlossen haben würde, zu erforschen, erwies sich als trüglich; man hatte das Verlangen darnach und konnte es nicht befriedigen.

Vom religiösen Leben der Griechen war ihr sittliches getragen, und den Mängeln und Fehlern ihres Glaubens gehen darum auch solche auf dem sittlichen Gebiete zur Seite, wie umgekehrt den Vorzügen ihrer religiösen Anschauungen solche ihres sittlichen Lebens entsprechen. Da die Götter ihren Willen nicht in bestimmten Geboten geoffenbart hatten, so waren die Griechen für die Grundsätze ihres sittlichen Verhaltens auf das angewiesen, was das Gewissen ihnen als die aus ihrer Stellung zu den Göttern und zu den Menschen hervorgehende Pflicht vorschrieb. Demgemäß konnte das Hauptmotiv ihres sittlichen Handelns nicht wie bei den Christen die Liebe, sondern die Furcht sein. Denn da nur Liebe Gegenliebe erzeugt, dem Griechen aber die Gottheit nicht als das Menschengeschlecht liebend erschien, so mußte ihm die Liebe als sittliches Princip fehlen. Die Gottheit erschien ihm als beherrschende Macht, vor der er sich beugte, und unter ihren sittlichen Eigenschaften trat vor Allem die Strafgerechtigkeit hervor, und dieser Auffassung der Gottheit entsprach als sittliches Motiv nur das der Furcht. Da nun die göttliche Strafgerechtigkeit in erster Linie sich gegen die ὕβρις als die Quelle alles verkehrten Thuns richtet, so besteht die Cardinaltugend in der σωφροσύνη, dem Maaßhalten. Gegenüber den Göttern in ihrer Macht und Hoheit erscheint diese als demüthige Anerkennung der Niedrigkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens. Im Verhältniß zu den Menschen besteht die σωφροσύνη in der δικαιοσύνη d. h. in dem Verhalten gegen die Nebenmenschen, welches sich in den durch die Rechte der Anderen gesetzten Schranken hält. Diese δικαιοσύνη ist jedoch nicht zu verwechseln mit der bloß juridischen Rechtschaffenheit, sondern, da sie auf dem Gewissen und der Furcht vor den Göttern beruht, so umfaßt sie mehr und ist mit der christlichen Nächstenliebe verwandt. Wahrhaftigkeit und Treue, Freundschaft, der aber die Pflicht des Hasses der Feinde gegenübersteht, Ehrfurcht vor dem Alter, Dankbarkeit, Beschützung der Hülfsbedürftigen und Gastfreundschaft, das sind Tugenden, die den Griechen auszeichnen und unter dem Gesammtnamen der φιλανθρωπία zusammengefaßt werden.

So äußert sich die Gerechtigkeit der Einzelnen gegen den Einzelnen, und wie im socialen Leben in den Gemeinschaften der Familie und des Staates. Zu den Hauptschattenseiten des heidnischen Lebens gehört die Auffassung der Ehe. Auch bei den Griechen war die Ehe kein religiöses Institut, wenn ihre Schließung auch durch eine religiöse Weihe erfolgte, sie war auch kein Institut zur persönlich-sittlichen Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zur sittlichen Befriedigung des Naturtriebes, sondern sie war lediglich ein rechtliches und politisches Verhältniß, ihr Zweck ist, dem Staate Bürger zu geben. Bei der Wahl der Gatten war darum die Liebe ausgeschlossen, die bei der Jungfrau schon darum nicht das Motiv zur Eingehung der Verbindung sein konnte, weil sie völlig unfrei war. Vor Allem wurde auf Stand und Geld, auf die Familienehre und die Vermehrung des Familiengutes gesehen. Das Band, das die Gatten verknüpfte, waren in Ermangelung der persönlichen Zuneigung die Kinder, um deren Erzeugung willen die Ehen geschlossen wurden. Und weil die Fortpflanzung des Geschlechtes in ächtem Bürgerblute der Hauptzweck der Ehe war, so wurde von der Frau eheliche Treue als ihre Haupttugend verlangt, vom Manne aber nicht, dem Concubinate zugestanden waren und dem es auch leicht war, eine geschlossene Ehe zu trennen. Eine würdige Auffassung der Ehe tritt uns aber einmal darin entgegen, daß der Mann der Erzieher der Gattin war, die bei der Unfreiheit des weiblichen Geschlechtes sehr unreif in die Ehe trat, und zweitens in der Monogamie. Eine weitere Lichtseite im Familienleben der Griechen ist die Pietät der Kinder gegen die Eltern, worüber, da diese Sache sehr bekannt ist, wir uns nicht zu verbreiten haben, dagegen stellt das ebenso bekannte Sclavenverhältniß wieder eine bedeutende Schattenseite dar.

Das zweite allgemeine Institut, in welchem sich das sittliche Leben des Griechen bethätigt, ist der Staat. Was er dem Staate schuldig ist, das beruht auf Dankbarkeit. Dem Staate verdankt der Einzelne schon seine Geburt in rechtmäßiger Ehe, seine Bildung, die vom Staate, wenn auch nicht überall angeordnet und geleitet, so doch geschützt war, seine Erziehung zu Gehorsam und Bürgertugend, seine Freiheit, seine Theilnahme an den Gesetzen und den Staatsanstalten, endlich auch seine Religion. Diesen vielfachen und großen Wohlthaten gegenüber ist es die oberste Pflicht der δικαιο-

σύνη des Griechen, den Staat und das Vaterland zu lieben. Ihm gegenüber hat der Einzelne kein Vermögen, keinen Willen; Alles ist nöthigenfalls dem Gemeinwesen zu opfern. Wie sich aber der Grieche dem Vaterlande zu jeglichem Dienst und Opfer verbunden weiß, so schließt er sich innerhalb des Verbandes seiner Volksgenossen ab gegen alle Fremden, die ihm als Barbaren Feinde sind und nur vorübergehender Gastfreundschaft sich zu erfreuen haben.

Das sind die wesentlichsten Züge der σωφροσύνη. Man würde aber erwarten, daß dieser Begriff auch die Selbstbeschränkung hinsichtlich der sinnlichen Triebe in sich schlösse. Davon aber finden wir bei den Griechen das Gegentheil. Zwar kommen bei den griechischen Autoren einzelne Stellen vor, in welchen die ἐγκράτεια als eine Unterart der σωφροσύνη erscheint, und unter ihr auch die Enthaltsamkeit bezüglich der Geschlechtslust verstanden wird. Das sind aber nur einzelne Stellen, denen die gewöhnliche Anschauung und die Wirklichkeit des Lebens nicht entsprach. Wo die Ehe nicht eine Verbindung zu sittlicher Befriedigung des Naturtriebes ist, sondern nur um des Staates willen als eine Einrichtung zur Erzeugung von Bürgern besteht, da können den Ausbrüchen der Sinnlichkeit keine Schranken mehr gesetzt sein. Der Naturtrieb muß, da die Ehe nicht um seinetwillen da ist, ein anderes Gebiet seiner Bethätigung haben, und als solches wird ihm das der πορνεία angewiesen. Verboten war bei den Griechen nur der Ehebruch d. h. aber nur die Verführung einer Ehefrau, weil dadurch die bürgerliche Familie und eben damit der Staat gefährdet wird. Dagegen war der Umgang der Ehemänner mit Hetären nicht nur gestattet, sondern so selbstverständlich, daß darüber unverhohlen gesprochen werden konnte. „Selbst Xenophon, der Sokrates' Enthaltsamkeit rühmt Mem. 1, 3, 14, glaubt, auf diesen kein übles Licht zu werfen, wenn er Mem. 3, 11 von dessen allerdings nicht sinnlichem Verkehr mit der Hetäre Theodote erzählt und ihn mit dieser ganz offen über ihr Gewerbe sprechen läßt. Solche Züge und daß bei Lys. 4, 10. 16 ein Angeklagter den vertragsmäßig gemeinschaftlichen Besitz einer Sclavin vor Gericht nicht etwa eingesteht, sondern als eine ganz harmlose und natürliche Sache bespricht, zeigen deutlicher als einzeln erwähnte, die Natur empörende Schandverhältnisse, daß unter der σωφροσύνη, die sich in der ἐγκράτεια τῶν ἀφροδισίων beweisen soll, durchaus keine

Heiligung des Naturtriebs verstanden wird, sondern lediglich eine Beschränkung desselben auf ein dem Rufe, dem Vermögen entsprechendes, die Rechte Anderer schonendes Maaß."*) Die Duldung der natürlichen Unzucht ist aber nicht das Schlimmste, sondern das ganz allgemeine Herrschen der unnatürlichen, worüber wir Becker hören wollen, der sich**) also ausspricht: „Die unerfreulichste Seite, welche das griechische Leben darbietet, ist die unselige Gewohnheit, Personen des eigenen Geschlechts zum Gegenstand sinnlicher Liebe und unnatürlicher Wollust zu machen. Wo solche beklagenswerthe Verirrung im Einzelnen auftritt, wird sie immer Abscheu erregen und Verachtung erfahren; wo sie aber als Charakterzug eines ganzen Volkes erscheint, wo man kein Bedenken trägt, sie unumwunden zu gestehen und zu den Annehmlichkeiten zu zählen, ohne die das Leben öde und freudenleer sei, wo selbst die Koryphäen der Nation sich kaum über sie erheben können, wo das Gesetz selbst sie nicht verurtheilt, sondern höchstens beschränkt, wo endlich die Jugend darin eine Quelle des Erwerbes findet und der Staat mit ihr theilt, da möchte man lieber von einem für unser sittliches Gefühl so grauenhaften Bilde das Auge ganz abwenden und zur Ehre der Menschheit an der Möglichkeit so verworfenen Treibens zweifeln."

Bei dieser äußerst mangelhaften Auffassung der sittlichen Aufgabe und bei der Beflecktheit, die den Göttern selbst anhaftet, konnte die Ansicht der Griechen über die Sünde keine tiefe und keine richtige sein. Vieles, wogegen sich das sittliche Gefühl sträubt, durfte ungescheut gethan werden; und indem das Böse unter schönen Formen verhüllt wurde, wurde es eben damit entschuldigt und hatte für das Bewußtsein der Griechen gar nicht den Charakter des Bösen. Wie wenig das moralisch Böse als solches erkannt wurde, geht schon daraus hervor, daß die griechische Sprache keinen specifischen Ausdruck für das hat, was wir Sünde nennen. Anerkannt wird nun freilich in zahlreichen Aussprüchen die allgemeine Fehlerhaftigkeit als ein Charakterzug der Menschheit. Das Wesen aber des moralisch Bösen wird einmal negativ gefaßt als das *μάταιον*, als das Thörichte und damit Nichtige und Erfolglose, mit welcher

*) Nägelsbach, nachhomerische Theologie, S. 236.

**) Bei Nägelsbach, a. a. O., S. 236 f.

Bezeichnung aber der Sitz des Bösen mehr im Verstand als im Willen gesehen wird. Positiv ist die Sünde, wie wir schon oben gesehen haben, die ὕβρις, die Ueberschreitung der dem Menschen gesetzten Schranken. Da aber diese, wie aus unserer Schilderung des sittlichen Lebens des griechischen Volkes erhellt, sehr weit gezogen werden, so hat innerhalb derselben gar Manches Platz, was das moralische Bewußtsein für schlecht erklärt. Als Selbstsucht und Gottentfremdung wird die Sünde nicht gefaßt. Was endlich das Bewußtsein der Schuld der Sünde betrifft, so begegnen wir der äußersten Verkehrtheit, daß sie auf die Götter selbst geschoben wird; bei Homer wenigstens erscheint die Gottheit als die Menschen bethörend und zur Sünde verführend. Das sittliche Gefühl einer späteren Zeit erhob sich jedoch gegen diese Ueberleitung der Sündenschuld auf die Götter, die Macht des Gewissens drang gegen solche Vorstellungen durch, und die Schuld der Sünde wurde lediglich dem Menschen anheimgegeben. Je mehr unter den göttlichen Eigenschaften die der Gerechtigkeit hervortrat, desto mehr mußte man sich von der Ansicht trennen, daß die Götter die Ungerechtigkeit begehen, die Menschen zum Bösen zu verführen, das sie doch rächen. Da man aber gleichwohl die Lehre von der Bethörung der Menschen durch die Götter festhalten wollte, so vereinigte man beide Anschauungen darin, daß die von der Gottheit ausgehende Bethörung des Menschen als ein Act der göttlichen Strafgerechtigkeit aufgefaßt wurde. Die Vorwürfe des Gewissens ließen sich eben nicht unterdrücken, und das Schuldbewußtsein und die Gewissensangst findet vielfachen Ausdruck bei den griechischen Schriftstellern. Nichts anderes sind auch die Rachegeister, die Erinnyen als die Personificationen der Gewissensangst. Wo nun Bewußtsein der eigenen Schuld und Gewißheit der göttlichen Strafgerechtigkeit ist, da tritt auch das Verlangen nach Sühnung auf. Diese vollzieht sich, da die Sünde Selbstüberhebung des Menschen ist, durch demüthige Unterwerfung unter die Gottheit, und diese drückt sich in dem Opfer aus, das darum, auch wenn es nicht stellvertretendes Opfer ist, eine sühnende Kraft hat. Mit der Sühnung durch Opfer wurde aber noch verbunden die Reinigung, die entweder mit Wasser oder mit Blut vollzogen wurde. Mögen jedoch zur Sühnung und Reinigung alle möglichen Mittel angewendet werden, eine Sicherheit der Vergebung hat der griechische Volksglaube nicht. Einmal ist

die Gnade keine allgemeine, auf die ganze Menschheit als solche bezogene, sondern ihre Ertheilung liegt in der Liebhaberei der Götter. Zweitens gibt es Frevel, die unsühnbar sind und die göttliche Rache von Geschlecht zu Geschlecht herabrufen. Es gibt sich also in der griechischen Religion trotz der ziemlich leichten Auffassung der Sünde das Verlangen nach Gnade und Gewissensruhe kund; aber diese Sehnsucht bleibt unbefriedigt und der Druck der Schuld bleibt auf dem Gewissen lasten.

Wir fassen noch die religiöse Gemüthsstimmung der Griechen in's Auge und verbinden damit die Frage nach ihren Hoffnungen oder Befürchtungen hinsichtlich des Lebens nach dem Tode. Das Wesen der Götter wie auch das ungestillte Verlangen nach Versöhnung mit der Gottheit konnten eine freudige religiöse Stimmung nicht aufkommen lassen. Mag auch der Jubel bei den Festen noch so groß gewesen sein, das religiöse Gefühl war doch wesentlich ein gedrücktes. Da die hervorstechendste Eigenschaft der Götter die Gerechtigkeit war, so konnte das Vertrauen auf ihre Fürsorge nicht groß sein. Vertrauen auf die göttliche Fürsorge konnte nur da sich finden, wo der Mensch der Gerechtigkeit seiner Sache gewiß war und er deshalb gerade der göttlichen Gerechtigkeit wegen des Schutzes der Gottheit versichert zu sein glaubte. Aber auch in diesem Falle war das Vertrauen ein beschränktes, weil ja Vieles von dem individuellen Willen der Götter abhing. An die Stelle des Vertrauens tritt die Ergebung in die göttliche Schickung, und diese Ergebung hat vielfach den Charakter der Resignation, da man nicht den dem Irrthum unterworfenen eigenen Willen der höheren Weisheit des göttlichen Planes unterordnete, sondern sich eben gefallen ließ, was man einmal nicht ändern konnte, und am trübsten erscheint diese Resignation gegenüber der leblosen und lieblosen *μοῖρα*.

So konnte die Religion auch keinen Halt geben in den Leiden des Lebens. Das Nichtige und Trostlose des menschlichen Daseins ist vom griechischen Volke lebhaft empfunden und in einer Menge von Aussprüchen seiner Schriftsteller beklagt worden, und es ist eine völlig unrichtige Ansicht, daß die Lebensanschauung der Griechen eine durchgehends heitere war. Selbst bei Homer, so heiter das Leben seiner Helden als ein Leben voll Lust und Genuß geschildert wird, liest man häufige Klagen über die Schwäche und das Elend

des menschlichen Lebens, und ständig werden die Sterblichen *δειλοί* genannt. Später mehren sich diese Klagen, und alle Trostmittel, zu denen der Grieche seine Zuflucht nimmt, erweisen sich als unzureichend. Allgemein empfohlene Schutzmittel gegen Unglück und Schmerz waren die Bedürfnißlosigkeit, die aber darum nicht genügte, weil nur Wenigen die Kraft der Entsagung verliehen ist, die Vermeidung der *ὕβρις* als der Quelle des Unglücks, die deshalb nicht genügend schützen konnte, weil das Unheil nicht immer Folge der göttlichen Strafgerechtigkeit ist, sondern auch aus dem Neide und Hasse der Götter fließen kann, die häufig trügende Hoffnung, endlich der Cultus der das Böse abwendenden Götter, gegen dessen Erfolg die tägliche Erfahrung sprach. Alle diese Mittel konnten im besten Falle nur vorübergehend den Schmerz lindern und hatten auch da nur die negative Wirkung, das Gefühl für das Unglück abzustumpfen. Einen positiven Ersatz aber konnten sie nicht geben; denn es fehlte an einem Gehalt des Lebens, der ihm auch unter den Leiden seinen Werth verlieh. Ja selbst die Glücklichsten des griechischen Alterthums fühlten sich unglücklich. „So war nach Xen. Cyr. 8, 7, 6 ff. der ältere Cyrus ein Mann des Glücks, weil er auf jeder Altersstufe der *νομιζόμενα καλά* theilhaftig, im hohen Alter nicht geschwächt und an aller Unternehmungen und Wünsche Ziel gelangt war, weil er seine Freunde glücklich, seine Feinde gedemüthigt, sein Vaterland groß sah. Aber er gesteht, daß all' dieses Glück unvollkommen war wegen der beständigen Furcht eines drohenden Verlustes." „Ein merkwürdiges Selbstbekenntniß lesen wir bei Isocr. 12, 7—9; theilhaftig der höchsten Lebensgüter in reichem Maaß, eines weitverbreiteten, wohlbegründeten Ruhmes, sei er doch mit seinem Loose nicht zufrieden und beklage sein Geschick, wiewohl er diesem nichts vorzuwerfen habe, als daß ihm die Seelenstärke und Entschlossenheit des Staatsmannes und die Gabe, vor einer Versammlung zu reden, versagt und die philosophische Richtung, der er sich angeschlossen, in Mißverhältniß und üblen Ruf gekommen sei."*) Und so gipfelt die düstere Lebensanschauung der Griechen in dem bekannten Satze, der bei verschiedenen Dichtern wiederkehrt und von Sophokles also ausgesprochen wird:

---

*) Nägelsbach, nachhomerische Theologie, S. 373. 379.

Nie geboren zu sein, ist der
Wünsche größter, und wenn du lebst,
Ist das Andere, schnell dahin
Wieder zu gehen, woher du kamst.*)

Also der Tod ist das letzte und sichere Mittel gegen die Trübsal des Lebens, zu dem daher auch nicht selten im Selbstmord die Zuflucht genommen wird. Aber bringt der Tod ein positives Glück? Diese Frage muß verneint werden. So sehr der Grieche in ihm das Ende der Leiden sieht, so fürchtet er ihn doch. Ein Fortleben nach dem Tode wird wohl geglaubt, aber es ist ein freudeleeres Dasein. Der Mensch verliert mit dem Leibe sein Ich, seine Persönlichkeit, er führt ein Schattenleben im Hades. „Es naht ihm weder Freude noch Leid; unglücklich ist er seines freudelosen, glücklich seines leidlosen Daseins wegen; es kommt für die Vorstellung vom Loose der Verstorbenen allein darauf an, welche Seite des ihnen zukommenden Daseins man vorzugsweise in's Auge faßt."**) Nur einzelnen hervorragenden Helden ist es beschieden, nach dem Tode als Heroen zu göttlicher Glückseligkeit erhoben zu werden, und nur über die Frevler ergeht nach den Tragikern ein jenseitiges Gericht. Ueber die Volksmeinung erhob sich unter den Dichtern nur Pindar, der unter dem Einflusse der Mysterien die Lehre von einer Sühnung der verstorbenen Seelen und ihrer Wiederkehr auf die Erde, bis sie nach einem dreimaligen Leben auf der Oberwelt und in der Unterwelt ganz entsühnt ihren Platz auf den Inseln der Seligen zu ewigem Genusse erhalten, vorträgt. Pindar steht aber mit diesem Glauben außerhalb der gewöhnlichen Volksreligion. In der Volksmeinung ist der Nachruhm das einzige positive Glück der Verstorbenen.

Die griechische Religion erwies sich also in zwei der wichtigsten Beziehungen als unvermögend, das religiöse Verlangen zu befriedigen: sie konnte keine Sühnung für die Sünde gewähren und keine tröstliche Aussicht für das Leben nach dem Tode. Um diese beiden Lücken auszufüllen, boten sich fremde Culte dar, die als Geheimdienste oder Mysterien neben der öffentlichen Religion und theilweise im Gegensatz zu ihr sich Geltung verschafften. Zu ihnen nahmen deshalb Manche in der Beunruhigung ihres Gewissens

*) Die Uebersetzung bei Bunsen, Gott in der Geschichte, II., S. 414.
**) Nägelsbach, a. a. O., S. 419.

und im Gefühl des Ungenügenden der allgemeinen Volksreligion ihre Zuflucht. Was an diesen Mysterien anzog, war aber nicht eine Geheimlehre, die in eigenen Priestergeschlechtern sich fortpflanzend, im Gegensatz gegen den herkömmlichen Götterglauben in ihnen mitgetheilt worden wäre. Wie die griechischen Priester überhaupt keine Lehrer waren, so hatten auch die Mysterienpriester kein Lehramt, und wäre in den Mysterien eine dem herrschenden Glauben widerstreitende Lehre vorgetragen worden, so würde sie der Staat gar nicht geduldet haben. Man wandte sich in ihnen „überhaupt nicht an den Verstand, sondern an die Sinne, die Einbildungskraft und das Ahnungsvermögen des Einzuweihenden, und wenn er auf diesem Wege eine Belehrung mit wegtrug, wenn er mit neuen, bisher ihm fremden Vorstellungen über die göttlichen Dinge und sein eigenes, von dem Götterwillen abhängiges Loos bereichert wurde, so war diese Belehrung eine indirecte, symbolische, die sich aber allerdings theilweise sehr wirksam erwies und tiefen Eindruck zurückließ. Denn das Ganze war ein Schauspiel, welchem Reinigungen, Opfer, Anweisungen über das zu beobachtende Verhalten vorhergingen. Die Schicksale gewisser Gottheiten, ihre Leiden und Freuden, ihre Erscheinung auf Erden, ihre Beziehungen zu den Menschen, ihr Tod oder Hinabsteigen in die Unterwelt, ihre Rückkehr oder Auferstehung, alles dieß als Symbol des Naturlebens, wurde in einer Reihenfolge theatralischer Scenen dargestellt; und diese zu einer nächtlichen Festfeier geordneten und besonders in Athen mit allen Mitteln der Kunst und sinnlicher Pracht glänzend ausgestatteten, mit Gesängen und Tänzen begleiteten Darstellungen waren sehr gut darauf berechnet, Phantasie und Mitgefühl mächtig zu ergreifen und in den Zuschauern abwechselnd die entgegengesetzten Empfindungen des Schreckens und der Freude, der Trauer, Furcht und Hoffnung zu erregen, bald erschütternd, bald besänftigend auf sie zu wirken, wobei indeß allerdings sehr viel auf die Empfänglichkeit und Fähigkeit des Einzelnen, auf seine entweder mehr reflectirende und beobachtende oder mehr zu gläubiger Hingebung geneigte Stimmung ankam."*)

Zog nun bei dem Unbefriedigenden der öffentlichen Religion neben dem Reiz des Geheimnißvollen diese Erregung der Phantasie

*) Döllinger, S. 109.

mächtig zu den Mysterien hin, so war es noch besonders ein Doppeltes, was in ihnen gesucht wurde. Einmal trieb Manche das Verlangen nach Sühnung zu ihnen hin, und diesem Bedürfnisse boten sich vorzüglich die orphischen Mysterien dar mit ihren Weihen. Sie hatten aber schon darum keinen Werth, weil sie ohne allen sittlichen Gehalt in bloßen Aeußerlichkeiten bestanden; und dazu wurden diese Weihen, von den sogenannten Orpheotelesten vollzogen, zu Betrügereien ausgebeutet. Noch wichtiger waren die Seligkeitshoffnungen, die in den eleusinischen Mysterien ihre Nahrung fanden. Auch diese aber konnten nicht geben, was das religiöse Verlangen erheischte; es fehlte auch hier am sittlichen Gehalte, die Seligkeit wurde nicht von dem sittlichen Verhalten des Menschen abhängig gemacht, sondern man meinte, man habe durch die Theilnahme an den Mysterien schon der besonderen Gunst der Todesgöttin, der Persephone, sich zu erfreuen, und da die Seligkeitshoffnung nicht auf eine theologische oder philosophische Theorie gegründet war, sondern nur durch bildliche Darstellungen die Phantasie zu lebendiger Hoffnung auf das Jenseits erregt wurde, so mußte natürlich jede tiefere und bleibende Wirkung fehlen. Die Beliebtheit der Mysterien ist eben nur ein Beweis, wie man nach allem Möglichen griff, um Ruhe und Trost zu finden, die Schrecken vor dem unbekannten Jenseits aus der Seele zu bannen und die Hoffnung auf ein künftiges seliges Leben sich zu verschaffen. Wie wenig der religiöse Geist in ihnen finden konnte, wonach er verlangte, das spricht sich auch in der Gleichgültigkeit oder Mißbilligung aus, mit der sich die edelsten Geister der Griechen, die Philosophen von ihnen abwandten. Sokrates schweigt von ihnen vollständig, über welches Schweigen Döllinger ganz richtig sagt:*) „Wenn Sokrates irgend ein Wort zur Empfehlung der in seiner Vaterstadt so hoch gehaltenen Eleusinien gesprochen hätte, so wäre dieß sicher aufbewahrt worden; denn nichts hätte in den Augen seiner Mitbürger die Grundlosigkeit der Anklage, die ihm den Tod zuzog, besser bewiesen; und gerade die durch seinen Jünger Alcibiades begangene Verhöhnung der Geheimnisse hatte auch auf ihn den Verdacht der Mißachtung fallen lassen." Plato aber tadelt die Mysterien positiv; er erklärt es für einen Wahn, daß die

*) S. 114.

Menschen auf die Kraft der Mysterien das Vertrauen setzen, ihre Vergehungen für dieses und jenes Leben zu sühnen. Endlich sprechen die christlichen Apologeten von der sittlichen Verderbniß, deren Same durch die Mysterien ausgestreut worden sei.

Eine eigentliche Lehre von der Unsterblichkeit und zwar von sittlichem Charakter begegnet uns außerhalb der Philosophie nur bei den Pythagoräern. Ihrer Unsterblichkeitslehre müssen wir hier noch kurz gedenken, da sie religiöses Dogma war, wie ja überhaupt der pythagoräische Bund ein religiöser Verein war. Die menschliche Seele war nach der Lehre der Pythagoräer ein Theil der durch das Weltall verbreiteten göttlichen Weltseele und führte vor dem körperlichen Dasein ein reines, göttliches Leben. Durch Verschuldung kommen die Seelen in den körperlichen Zustand dieses Lebens. Die Aufgabe des menschlichen Lebens ist darum die sittliche Reinigung, die Herstellung der Harmonie der Seele, damit diese nach dem Tode in die übersinnliche Welt, die Welt der Harmonie könne aufgenommen werden. Nur die Seelen, welche zur Harmonie gelangt seien, können in das reine Leben der übersinnlichen Welt erhoben werden, die andern werden zu noch schwererer Strafe in den Tartarus gestoßen oder sie machen in Wanderungen durch Thier- und Menschenleiber einen Läuterungsproceß durch, bis sie zur Reinheit und Harmonie gelangen.

Können wir nun dieser Lehre, da sie die Seligkeit von sittlicher Reinheit abhängig macht, unser Lob auch nicht versagen, so ist doch auf der andern Seite gewiß, daß auch sie nicht das enthält, was der sittlich-religiöse Geist verlangt. Die Lehre von der Seelenwanderung hat des Absonderlichen und Abenteuerlichen genug; sie konnte wohl einzelne, besonders angelegte Gemüther befriedigen, nie aber hätte sie der Menschheit bieten können, was diese bedarf. Und die sittliche Reinheit, die verlangt wurde, bestand nicht allein in einem tugendhaften Leben, sondern noch besonders in möglichster Lossagung der Seele vom Körper und dessen Bedürfnissen und in einer Menge ganz kleinlicher Aeußerlichkeiten. So wurde gelehrt, der Mensch verunreinige sich, wenn er auf abgeschnittene Haare oder Nägel trete, wenn er etwas esse, das unter den Tisch gefallen sei, wenn er Todte berühre. Gewisse Speisen, namentlich die Fische, wurden für unrein gehalten. Die Pflanzen sind die reinere Kost, und von Thieren sollen höchstens die getödtet

und genossen werden, welche den Menschen schädlich sind. Empfohlen wird das Tragen von weißen Kleidern ohne Schmutzfleck; das Helle und Weiße ist das Gute, das Dunkle und Schwarze das Unreine und Böse. Die Todten sollen nur in linnenen Gewändern, nie aber in Särgen von Cypressenholz bestattet werden. Man sieht daraus, in welche Aeußerlichkeiten und gleichgültige Vorschriften die pythagoräische Lehre verfiel, und das mußte mehr überhandnehmen, als die Pythagoräer mit den Orphikern in Verbindung traten. Von Kleinlichkeiten wurde in der pythagoräischen Lehre die künftige Seligkeit abhängig gemacht, und diese Lehre ist das Höchste, was der religiöse Geist der Griechen über die wichtigste Frage des Menschenlebens hervorgebracht hat!

So mühte sich der griechische Geist in verschiedenen Richtungen erfolglos ab, was die Volksreligion nicht bot, aus sich zu gewinnen. Alle diese Richtungen, die wir bisher kennen gelernt haben, treten aber in keinen Gegensatz gegen die polytheistische Religion, sie suchen sie nur zu ergänzen; selbst der Pythagoräismus, so wenig seine Lehre mit der griechischen Religion verwandt war, schloß sich doch wenigstens in einem äußerlichen Verhältniß an dieselbe an. Die Erfolglosigkeit dieses Strebens, durch Anschließung an den hergebrachten Glauben und Ausbildung desselben das zu finden, was der religiöse Geist sucht, mußte jedoch tiefer gehendem Denken klar werden und zur förmlichen Opposition gegen die Volksreligion führen. Es beginnt dieser Gegensatz in der griechischen Philosophie, und von ihr dringt in allmählicher Entwicklung der Auflösungsproceß der Religion in das Volk.*) Während die frühesten Philosophen sich in kein bestimmtes Verhältniß zum Volksglauben setzten und spätere sich an die Volksvorstellungen anlehnten, indem sie dieselben zum Ausdruck philosophischer Begriffe gebrauchten, war es zuerst Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule, der gegen den Götterglauben auftrat. Es war vor Allem der Anthropomorphismus, den er bekämpfte. Spottend sagte er, die Menschen legen den Göttern das bei, was sie selbst an sich haben, die Neger

*) Vgl. hiezu außer den Werken von Döllinger und Nägelsbach noch: Zeller, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, in den gesammelten Vorträgen und Abhandlungen, S. 1—29; ferner desselben Geschichte der griechischen Philosophie.

stellen sich die Götter schwarz und plattnasig, die Tracier blauäugig und rothhaarig vor, und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, so würden sie gewiß ihre Götter in Pferde- oder Ochsengestalt darstellen. Alles tragen die Menschen auf die Götter über, was bei ihnen schändlich ist, Mord, Ehebruch, Betrug. Doch nicht nur den Anthropomorphismus und die sittliche Schwäche der Götter bekämpft er, sondern auch ihre Vielheit selbst. „Die Gottheit, zeigt er, müsse das Vollkommenste sein, es könne aber nur Ein Vollkommenes geben; die Gottheit könne nur herrschen, nicht beherrscht werden, neben dem höchsten, Alles beherrschenden Gott lassen sich mithin keine anderen, ihm untergeordneten Götter annehmen. Er selbst weiß sich daher nur Eine Gottheit zu denken, die über alles Endliche hoch erhaben ist. „Ein Gott, singt er, ist bei den Göttern und bei den Menschen der Höchste, Sterblichen nicht an Gestalt und nicht an Gedanken vergleichbar, ein Gott, der, wie es an einer andern Stelle heißt, ganz Auge ist, ganz Ohr, ganz Denken, der mühelos Alles beherrscht mit der Einsicht seines Verstandes."*) So monotheistisch dieß aber auch klingt, so war Xenophanes doch Pantheist. Er hatte die Idee eines einigen, geistigen, Alles erfüllenden und Alles beherrschenden Wesens, aber dieses war ihm doch identisch mit der allgemeinen Naturkraft, die Welt war ihm wesentlich Eins mit Gott die Erscheinung des unsichtbaren Gottes, daher ihm die Welt auch ebenso ungeworden und unvergänglich ist wie Gott.

Es steht dieser Philosoph mit seiner kühnen Bestreitung der herkömmlichen Religion in seiner Zeit freilich vereinzelt da; aber der Bruch war einmal geschehen und mußte weiter dringen. Schon in den nächsten Jahrzehnten finden wir Philosophen, die, wenn sie auch nicht mit derselben Schärfe wie Xenophanes das Götterwesen angreifen und es wie er in seiner ganzen Ausdehnung bekämpfen, sich eben doch entschieden polemisch zu demselben verhalten. Heraklit, obgleich er die Idee einer Alles durchwirkenden Kraft hat, bekämpft zwar nicht ausdrücklich die Vielheit der Götter, aber die gottesdienstlichen Gebräuche, die Thieropfer und die Bilderverehrung Um dieselbe Zeit trat auch Anaxagoras in Gegensatz gegen die Götterverehrung; den als Götter verehrten Naturmächten sprach er

---

*) Zeller, Vorträge, S. 11.

das göttliche Wesen ab, nannte die Sonne eine glühende Steinmasse und lehrte, das Verhängniß sei ein leerer Name.

War bis dahin der Abfall auf einzelne Denker beschränkt, so wurde er dagegen ein allgemeiner zur Zeit des peloponnesischen Krieges. Während der Kämpfe dieser Zeit wurden Religion und Sittlichkeit auf's Tiefste erschüttert. Die Menschen wandten sich, wie Thukydides erklärt, zur Geringschätzung alles dessen, was göttlich und menschlich heilig war. An den Eid fühlte man sich nicht mehr gebunden, und Frevel konnten vorkommen wie die Hermenverstümmelung und die Entweihung der Mysterien durch Alkibiades. „Das Heilige ist nicht mehr der Gegenstand einer verständig sich begründenden, bloß in Lehrform sich aussprechenden Bezweifelung oder Verwerfung, sondern lediglich eines frechen, bübischen Muthwillens.“*)

Befördert wurde diese allgemeine Auflösung des Glaubens durch jene Aufklärer, welche unter dem Namen Sophisten bekannt sind, in deren Lehren die ganze Zeitrichtung ihren wissenschaftlichen Ausdruck fand. Der schrankenlose Subjectivismus, den diese Schule mit dem bekannten Satze, der Mensch sei das Maaß aller Dinge, zum Princip erhob, mußte zur Negation alles dessen, was Religion und Sittlichkeit heißt, führen. Und so sprechen sich denn die Sophisten nur negirend gegen die Religion aus. Der Angesehenste unter ihnen, Protagoras, sagt, von den Göttern wisse er nichts, weder daß sie seien, noch daß sie nicht seien, bei der Dunkelheit der Sache und der Kürze des menschlichen Lebens könne man dieß nicht ergründen. Prodikus erklärt, Alles, was den Menschen wohlthätig und nützlich sei, Sonne, Mond, Flüsse, Quellen, Brod, Wein, sei von ihnen zu Göttern erhoben worden. Und Kritias behauptete, die Religion sei nur eine Erfindung kluger Gesetzgeber, welche die Achtung der Gesetze durch die Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit bewirken wollten. Letztere Ansicht hatte die allgemeinste Verbreitung, und die Bekämpfung, welche die Sophisten von Seite des Staates erfuhren, hatte ihren Grund nur darin, daß man auch damals noch die Religion für ein geeignetes Mittel zu politischen Zwecken hielt.

Gleichzeitig mit den Sophisten bekämpfen mit noch bedeuten-

---

*) Nägelsbach, S. 433.

derem Erfolge die Dichter auf dem Theater den Götterglauben. Euripides scheut sich nicht nur nicht, die sittlichen Eigenschaften der Götter, ihre Gerechtigkeit, ihre Wahrhaftigkeit öffentlich anzugreifen, sondern er bestreitet das Dasein der Götter selbst. Nicht minder verwirft er den Glauben an eine göttliche Vorsehung und Leitung der menschlichen Geschicke; nicht durch Frömmigkeit, sondern durch Verwegenheit und Gewalthätigkeit werde das Loos des Menschen bestimmt. Die menschliche Seele ist ihm ein Ausfluß der ätherischen Weltseele, sie kehrt daher nach dem Tode in den Aether wieder zurück, und eine persönliche Fortdauer gibt es nicht. Gegen ihn trat zwar der Komiker Aristophanes auf und pries die gute alte Zeit mit ihrer Zucht und Sitte. Er selbst aber verhöhnte die Götter und gab sie dem Gelächter des Volkes preis. Ihre Habgier, ihre Wollust und alle Schwächen ihrer Menschenähnlichkeit sind der Gegenstand seines beißendsten Spottes; er läßt z. B. eine Hungersnoth unter den Göttern ausbrechen, weil ihnen die Menschen nicht mehr opfern.

Solche Angriffe und Verhöhnungen der Religion wären nicht möglich gewesen, wenn nicht das gesammte Zeitbewußtsein vom alten Glauben sich losgesagt hätte. Wenn auch die Staatsgewalt die Götterverehrung noch aufrecht erhielt, so fehlte ihr doch der innere Halt in den Gemüthern. Mit dem Subjectivismus der Sophistik war ein Princip zur Geltung gebracht, von dem aus ein Rückgang nicht mehr möglich war. Wohl aber war von diesem Princip aus durch Abstreifen der sophistischen Oberflächlichkeit und durch gründliches Eingehen des Geistes in sich selbst ein Fortschritt zu einer aus der Tiefe der Menschenseele zu gewinnenden Religion möglich. Dieser Fortschritt ward versucht, und der Erste, der diese Bahn betrat, war Sokrates. Auch er geht von der menschlichen Vernunft aus, wie das schon sein Satz, daß alle Tugend auf Wissen beruhe, bezeugt. Aber nicht die wechselnde Meinung und das subjective Belieben des Einzelnen, sondern die Allen gemeinsame Vernunft ist ihm die Quelle der Philosophie. Diese Vernunft erklärte er nun freilich für unvermögend, das Wesen der Gottheit zu ergründen. Durch Selbstvertiefung in die Vernunft sollte vielmehr der Mensch nur seine sittliche Aufgabe erkennen und seinen vernünftigen Pflichten gemäß handeln. Da aber die religiöse Verehrung eine so wesentliche Seite des menschlichen Lebens

bildet und Sokrates wie den Gehorsam gegen die Staatsgesetze überhaupt so auch die Verehrung der vom Staate heilig gehaltenen Götter für eine aus der Vernunft sich ergebende Pflicht hielt, so mußte er, trotz seines Widerwillens gegen metaphysische Untersuchungen, mit Religion und Götterglauben sich auseinandersetzen. Das Verhältniß, in das er sich zu dem Götterglauben seines Volkes setzte, war ein vorwiegend positives; er glaubt an die vielen Götter und ist überzeugt, daß sie ihren Willen durch Orakel kund thun; ihren Geboten, lehrt er, müsse man gehorchen und ihren Schickungen sich ergeben. Dagegen geht er über die Volksreligion schon mit der Behauptung hinaus, die fromme Gesinnung sei der beste Gottesdienst. Und über den einzelnen Göttern steht ihm ein einheitliches, Alles beherrschendes göttliches Wesen. „Wie er den Werth der menschlichen Handlungen nach der Vernünftigkeit ihrer Zwecke zu beurtheilen gewohnt war, so suchte er auch im Weltganzen zunächst den Zweck auf, dem Alles zu dienen habe; diesen glaubte er aber in dem Wohle des Menschen zu erkennen. So kam er denn zu der Ueberzeugung, daß die Welt nur das Werk eines allmächtigen, allgütigen, allweisen und allwissenden Wesens sein könne, eines Wesens, dessen Vernunft die unsrige um ebenso viel übertreffe, als die Größe der Welt, dem sie inwohnt, die unseres Leibes, dessen Auge Alles durchschaue, dessen Fürsorge Alles, das Größte wie das Kleinste, umfasse."*) Beide Vorstellungen stehen bei Sokrates unvermittelt neben einander; er redet bald von den Göttern in der Mehrzahl, bald von dem Einen göttlichen Wesen. Liegt hierin ein Widerspruch und scheint er so keinen wesentlichen Fortschritt über den Volksglauben hinaus gemacht zu haben, so ist doch nicht zu verkennen, daß er, wenn er sich auch nicht ausdrücklich von diesem losgesagt hat, sich doch auf einen ganz andern Standpunct erhoben hat. Indem Sokrates in die Natur des menschlichen Geistes sich vertiefte und indem er kritische Untersuchung sich und Andern zum Gesetz machte, hat er sich, wenn ihm dieß auch nicht selbst klar wurde, wenigstens im Princip vom Götterglauben entfernt. Denn dieser ist nicht dazu gemacht, untersucht zu werden, sondern er beruht auf dem Herkommen und der Autorität des Staates. Und wenn er auch der Götterverehrung

*) Zeller, Vorträge, S. 16.

noch zugethan blieb, so verblassen bei ihm doch die Göttergestalten hinter der Alles denkenden Weltvernunft, so daß sie mehr nur als die dienenden Werkzeuge der Einen Gottheit erscheinen. Zu alle dem kommt noch die fast wunderbare Persönlichkeit des Sokrates, die von der weittragendsten Bedeutung war; die Impulse, die von ihm ausgingen, mußten lange nachwirken und zu bedeutenderen Consequenzen führen.

Der Richtung, den Monotheismus mit dem Polytheismus zu vereinigen, blieb auch die nachsokratische Philosophie in ihren gewichtigsten Vertretern getreu. Einzelne Sokratiker freilich verhielten sich rein negirend gegen die hergebrachte Götterverehrung; so erklärte Antisthenes mit aller Bestimmtheit, es gebe nur Einen Gott, die vielen Götter bestünden nur in der Meinung der Völker, und Aristippus kehrte auf den skeptischen Standpunct des Protagoras zurück. Der größte Schüler des Sokrates aber, Plato, sagte wie sein Lehrer dem polytheistischen Volksglauben nicht ab. Aber während dieser den Polytheismus in einem ihm selber nicht fühlbaren Widerspruch neben dem Monotheismus einfach stehen ließ, so suchte Plato beide in einen bestimmten Einklang zu bringen, indem er einmal die vielen Götter zu dem Einen Gott in ein gewisses Verhältniß setzte und dann den Polytheismus zu reinigen und zu vergeistigen bestrebt war.

Plato's Lehre war wie die des Sokrates nicht aus dem reinen Bedürfnisse nach Speculation hervorgegangen, sondern verdankt ihren Ursprung auch praktischen, religiös-sittlichen Antrieben. In der Ueberzeugung, daß die herkömmliche Religion den Bedürfnissen des Menschengeistes nicht Genüge leistet, wollte Plato ein System von den göttlichen Dingen, der Weltordnung, der Menschenseele und deren Bestimmung aufstellen, welches das leisten sollte, was Sache der Religion gewesen wäre, von dieser aber nicht geleistet worden ist. Dieses System sollte nicht nur theoretisch angeeignet werden, sondern sollte den ganzen Menschen erfassen, mit auf die Ewigkeit bezogenen Ideen erfüllen und das ganze menschliche Leben reinigen und veredeln. Seine Philosophie ist darum eine durchaus religiöse, und zwar ist seine religiöse Grundanschauung der Monotheismus. Ueber der sinnlichen Erscheinungswelt, lehrt Plato, liegt die übersinnliche Welt der Ideen, die ewig und unwandelbar in sich selbst existiren, deren Abbilder die sinnlich wahrnehmbaren,

veränderlichen und vergänglichen Dinge sind. An der Spitze dieser Ideen steht die Idee des Guten, die Ursache alles wahrhaften Seins, die Quelle alles Schönen und Guten, der Wahrheit und Einsicht. Mit ihr fällt die Gottheit zusammen; Gott und das Gute ist Eines. Indem Plato in seinem Philosophiren von der sittlichen Idee ausgeht, kann die Spitze seines Systems, Gott, nur als das Gute im vollkommenen Sinne gefaßt werden. „Die Güte ist die wesentlichste Eigenschaft der Gottheit, aus Güte hat sie die Welt gebildet, mit Güte und Weisheit lenkt sie die menschlichen Schicksale im Kleinen wie im Großen; wer durch Reinheit des Lebens ihre Güte und Vollkommenheit nachahmt, dem müssen alle Dinge am Ende zum Besten dienen. An der Idee des Guten sind unsere Vorstellungen über die Gottheit zu messen, nach ihr unsere Pflichten gegen sie zu beurtheilen. Die Gottheit ist nicht eifersüchtig auf das menschliche Glück, wie der Schicksalsglaube des griechischen Volkes wähnte, denn der Gute ist neidlos. Sie kann sich nicht verändern und sich nicht anders zeigen, weil das Vollkommene unveränderlich und weil alle Lüge ihm fremd ist. Sie muß durchaus geistiger Natur, über Lust und Unlust erhaben, von allen Uebeln unberührt sein; von ihrer Macht, ihrer Güte, ihrer Weisheit, ihrer Heiligkeit, ihrer Gerechtigkeit werden wir uns nur die höchsten und reinsten Vorstellungen machen dürfen."*)

Auch die Lehre von der menschlichen Seele und der Lebensaufgabe des Menschen ist von der Idee des Guten bestimmt. Die Menschenseele hat göttlichen Adel, und des Menschen Aufgabe ist es, in seinem Leben Gott ähnlich zu werden. Es sind drei Bestandtheile, welche das Wesen der Seele bilden: die Vernunft, die eine Ausstrahlung des göttlichen νοῦς ist und Unsterblichkeit hat, dann zwei sterbliche Bestandtheile, nämlich das muthige, leidenschaftliche Element und die niedere sinnliche Begierde. Die beiden letzteren kommen erst bei der Vereinigung des unsterblichen Seelenwesens mit dem Körper als dessen Lebensthätigkeiten hinzu. Die Aufgabe des Menschen ist es nun, die göttliche Seele zur Herrschaft zu bringen in der Realisirung der Idee des Guten. Die Natur des göttlichen Seelenwesens besteht aber im Erkennen, daher folgt, daß, wenn dieses in der Erkenntniß seinen Beruf erfüllt, ebendamit die

---

*) Zeller, Vorträge, S. 19 f.

Tugend schon gegeben ist. Die Tugend besteht nach Plato im Wissen. Der Mensch will darum nie das Böse, sondern es ist ein Mangel in der Erkenntniß, ein Irrthum im Urtheil, was ihn zum Bösen treibt. Die Seele wählt das Loos, welches nach ihrer Meinung ihr als das beste gilt; sie ist darum nothwendig tugendhaft, wenn sie vermöge der Thätigkeit ihres göttlichen Princips die richtige Einsicht hat.

Mit der Lehre von den drei Bestandtheilen der Seele hängt die von ihrer Präexistenz zusammen. Das göttliche Wesen der Seele war schon vor der Geburt, und nur ein vorzeitlicher Fall ist die Ursache des körperlichen Daseins. Und wie das irdische Leben überhaupt das Ergebniß des vorzeitlichen Lebens der Seele ist, so ist auch das verschiedene Schicksal der einzelnen Menschen durch ihr vorzeitliches Verhalten bestimmt; welcher Stand und Beruf, welche geistigen und ethischen Eigenschaften ein Mensch hat, das hängt Alles von dem Leben vor der Geburt ab. Wie aber die Seele schon vor der zeitlichen Geburt lebte, so wird sie auch nach dem Tode fortleben, und wie das gegenwärtige Leben die Frucht des früheren war, so wird ihr künftiges Loos durch ihr gegenwärtiges Verhalten bestimmt werden. Mit diesem bestimmten Glauben an die Unsterblichkeit hat Plato einen bedeutenden Fortschritt über Sokrates, der die Frage nach dem Fortleben nach dem Tode unentschieden gelassen hat, gemacht. „Plato war in seiner Zeit und für die griechische Nation in Wahrheit der Prophet der Unsterblichkeitslehre; vor ihm hatte Niemand die ewige Fortdauer ernstlich aus dem Wesen der Seele selbst zu erweisen unternommen, und unter seinen Zeitgenossen stand er, das kleine Häuflein von Pythagoräern abgerechnet, ziemlich allein mit seiner Zuversicht; die übrigen sokratischen Schulen, die Cyniker und Megariker, scheinen der Unsterblichkeit keinen Raum in ihren Systemen gegeben zu haben."*) Er beweist die Unsterblichkeit einmal aus der Präexistenz der Seele, dann daraus, daß die Seele gerade das Lebensprincip für den Leib ist, so daß es ihrem Begriffe widersprechen würde, wenn sie zerstört werden könnte, ferner aus der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen, die sie zu erkennen vermag, woraus folge, daß sie die Haupteigenschaften der Ideen, Einfachheit,

*) Döllinger, S. 290.

Unzerstörbarkeit und ewige Fortdauer besitzen müsse. Der Tod ist nicht die Zerstörung des Lebens, sondern die Befreiung der Seele vom Körper, der ihr Kerker oder ihr Grab heißt, er ist daher das Wünschenswertheste, was dem Weisen begegnen kann. Die Aufgabe des Menschen ist, so zu leben, daß die Seele durch den Tod zum körperlosen Leben in der Gemeinschaft mit Gott und zum vollkommenen Glück, das im Anschauen Gottes und der Ideenwelt besteht, gelangen könne. Zu diesem Zwecke muß sich der Mensch jetzt schon innerlich vom Leibe befreien durch Bekämpfung der Sinnenlust und durch Beschäftigung mit den Ideen, durch wahre Philosophie. Doch kommt Keiner mit einem einmaligen zeitlichen Leben zum Ziele, vielmehr sind verschiedene Wanderungen durchzumachen. Nur die Philosophen kommen nach einer dreimaligen Wanderung, wobei sie immer wieder als Philosophen leben, zur Seligkeit. Die unheilbaren Seelen werden in den Tartarus gestoßen. Die übrigen müssen entweder ihre Schuld in der Unterwelt büßen oder sie erhalten, wenn sie gerecht gelebt haben, Wohnsitz und selige Ruhe in den Gestirnen, und treten dann von Neuem in dieses Leben ein, wobei es sich nach ihrem früheren Leben entscheidet, ob ihnen das Leben als Männer oder als Weiber beschieden wird, oder ob sie in Thierleiber herabsteigen müssen.

Diese Philosophie hat nun, wie unmittelbar einleuchtet, mit dem Polytheismus an sich gar keine Berührung; sie ist reiner Monotheismus. Dennoch will auch Plato die Volksreligion nicht aufgeben, ja er hat sich sogar eingehender mit derselben eingelassen und ihr größere Geltung zugestanden als andere Philosophen. In seinem Idealstaate soll nur die hellenische Religion bestehen dürfen und am Cultus soll nichts geändert werden. Natürlich mußte er für diese seine Stellung zur heidnischen Götterverehrung in seinem Systeme Anknüpfungspuncte suchen, und solche boten sich allerdings dar. Denn einmal konnte er die einzelnen Ideen, die unter der Idee des Guten oder unter der Gottheit stehen, auch als Götter bezeichnen. Dann theilte Plato die volksthümliche Anschauung, daß die Gestirne lebendige Wesen seien; sie sind ihm daher die sichtbaren Götter. Aber auch die Götter der griechischen Mythologie, die er für mythische Gebilde hält, will er dennoch nicht aus dem Glauben und öffentlichen Leben verbannt wissen, weil die Masse der Menschen sich nicht zur Erkenntniß der Wahrheit erheben könne

und deshalb durch Lügen erzogen werden müsse. Immerhin aber sollen die Mythen sittlich gereinigt werden. Besonders bekämpfte Plato die Vorstellung von dem Streit unter den Göttern, den Glauben, der den Göttern menschliche Leidenschaften anhängt, und die Meinung, daß man für seine Vergehen die Gunst der Götter durch Opfer, Gebetsformeln und Ceremonien gewinnen könne.

Schon diese Accommodation Plato's an die herkömmliche Götterverehrung liefert den Beweis, wie wenig berechtigt es ist, eine innige Verwandtschaft zwischen Platonismus und Christenthum zu behaupten oder gar beide einander gleichzustellen. Allerdings ist Plato's Lehre das Höchste, was der Wahrheit suchende Geist der Griechen zu erringen vermochte, und als ein Vorläufer auf Christum kann Plato bezeichnet werden. Mehr aber läßt sich mit Recht nicht sagen. Plato's Gottesbegriff ist der reinste, der sich auf heidnischem Boden findet; aber zu dem Begriffe der lebendigen, freien Persönlichkeit Gottes, wie ihn das Christenthum hat, hat es Plato nicht gebracht. Gott ist bei Plato nicht Schöpfer im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur Bildner der Welt, die Hyle steht ihm gegenüber, und sein Wirken ist durch die Nothwenigkeit eingeschränkt. Auch seine Lehre vom Menschen kann mit der christlichen den Vergleich nicht aushalten. Das Menschengeschlecht ist wohl einerseits Gott verwandt, an seinem Körper aber hat der Mensch eine Gottes unwürdige Seite an sich. Die Sünde ist nicht erkannt als das, was sie ist, sie ist eigentlich nicht Sünde, sondern nur Mangel an Intelligenz; auch die Sünde, durch welche die Seelen aus der übersinnlichen Welt in das körperliche Leben gesunken sind, ist keine Schuld, sondern Mangel an geistiger Kraft. „Und so ist denn auch das Heil oder die Erlösung nur ein zu sich selbst Kommen oder ein sich selbst Erfassen des an der Leiter der himmlischen Ideen aufsteigenden Geistes, eine höhere Selbstliebe, und diese Erlösung ist nur der kleinen Zahl der vornehmen, philosophischen Geister beschieden. Plato's große Weltordnung hat im Grunde keinen Abschluß und bewegt sich in einem ewigen Kreislaufe; denn auch die geläuterten, zur Anschauung der Ideenwelt zurückgeführten Seelen können immer wieder durch eine in jenen ätherischen Räumen begangene Nachlässigkeit oder Schuld in die sinnliche Welt herabsinken und müssen dann, in Körper eingehend, den Proceß von Sünde und Reinigung von Neuem durchmachen. So kann

es also eigentlich keine Seele jemals zu einer ganz unvergänglichen Glückseligkeit bringen."*) Aber das Verlangen nach Erlösung wird durch die platonische Philosophie angeregt, das Unbefriedigende und Haltlose des heidnischen Glaubens deutlich gemacht, die religiösen Bedürfnisse werden zum Bewußtsein gebracht und der Blick auf das Uebersinnliche und Unendliche gewendet. So hat Plato Christo vorgearbeitet.

Entschiedener als Plato hat sich Aristoteles von der Volksreligion losgesagt. Seine Gotteslehre ist Monotheismus wie die platonische, nur ist bei ihm die Lehre von der Einheit Gottes noch schärfer ausgeprägt als bei Plato. Da die Welt nur Eine ist, lehrt er, so kann auch die bewegende Ursache der Welt nur Eine sein, und diese muß als immateriell und darum als reine Intelligenz und Actualität gedacht werden. Auch bestimmt Aristoteles Gott als Persönlichkeit. Als absolute Intelligenz ist Gott das Denken des Denkens, die persönliche Einheit des Denkens und des Gedachten, das absolute Subject-Object. Aber Schöpfer der Welt ist Gott nicht, sondern nur der erste Beweger, und selbst wie er dieß sein kann, wird im Zusammenhang des aristotelischen Systems nicht begriffen. Denn da Gott die sich selbst schauende Vernunft und seine Thätigkeit der unaufhörlich sich selbst denkende Gedanke ist, so ist nicht einzusehen, wie er aus dieser außerweltlichen, auf sich selbst bezogenen Thätigkeit heraustreten und auf die Welt wirken soll. Folgerichtig kennt darum Aristoteles keine göttliche Vorsehung, kein in's Einzelne eingehendes Eingreifen Gottes in den Weltlauf, und so bleibt Gott dem Menschen und seinen Bedürfnissen fremd und ferne. Trotz diesem ausgeprägten Monotheismus baut sich aber auch Aristoteles eine Brücke zum Polytheismus, und zwar ist es auch bei ihm die Annahme, daß die Gestirne ewige, geistige Wesen seien, denen die Menschen ihre Verehrung zuerst zugewandt hätten, was ihm das Band bildet zwischen seiner Philosophie und dem heidnischen Glauben. Die olympischen Götter dagegen hält er für mythische Gebilde, die zur Gewinnung der Masse und um der Gesetzgebung willen erfunden worden seien.

In der Lehre von der Unsterblichkeit bestreitet Aristoteles zwar die platonische Behauptung von der Präexistenz der Seelen und

*) Döllinger, S. 301 f.

der Seelenwanderung, verliert aber auch die persönliche Unsterblichkeit, obwohl er sie nicht geradezu leugnet. Die menschliche Seele hat drei Bestandtheile: die ernährende Kraft, die empfindende Kraft und das Denken, welches letztere wieder in zwei Theile zerfällt, einen leidenden und einen thätigen oder Verstand und Vernunft. Nur die letztere ist unvergänglich, weil ein Ausfluß des göttlichen νοῦς. Weil aber nun Alles am Menschen zerstört wird mit Ausnahme der göttlichen Vernunft, weil auch Empfindung, Verstand und Gedächtniß, ohne welche ein individuelles Leben nicht möglich ist, mit dem Tode aufhören, so muß überhaupt das Selbstbewußtsein und die persönliche Existenz aufhören.

Auch an der richtigen Einsicht in die Aufgabe des sittlichen Lebens fehlt es diesem Philosophen. So bestimmt er die Behauptung aufstellt, daß der Mensch der Urheber seiner Handlungen sei, so findet er doch keine rechte Stätte für die Willensfreiheit; der Mensch wird theils von dem leidenden Verstand theils von der göttlichen Vernunft bestimmt. Das Böse ist nur das Maaßlose, das Zuviel oder Zuwenig des Guten, ist das Gute selbst der Potenz, nicht der Wirklichkeit nach. Das Ziel aber der sittlichen Thätigkeit ist die Glückseligkeit, und die höchste Glückseligkeit ist das sich selbst betrachtende Denken.

Bei allen Schwächen boten diese beiden Systeme Wahrheit suchenden und gebildeten Geistern durch Erhebung in eine Gedankenwelt einen gewissen Halt. Aber während die Edelsten des Volkes hierin ihre Beruhigung suchten, versuchte bald nach der Zeit des Aristoteles das Heidenthum einen neuen Aufschwung zu nehmen. In Folge der Eroberungen Alexander's d. G. drangen mit griechischer Sprache und Literatur auch griechische Culte in den Orient, und ebenso kamen von den Völkern des Ostens fremde Culte nach Griechenland, die hier eine um so günstigere Aufnahme fanden, als die Griechen längst schon gewöhnt waren, in fremden Gottheiten ihre eigenen wiederzufinden. Die Scheidewand zwischen Griechen und Barbaren wurde niedergerissen, die verschiedenen Religionen wurden zu vermischen gesucht, und es sollte eine allgemeine heidnische Weltreligion sich bilden, in welcher die verschiedenen Völker das Wesentliche ihres Glaubens finden sollten. Diese von der Politik der macedonischen Dynastien, denen Alles daran gelegen war, die Nationalitäten zu verwischen, begünstigte

Regeneration des Heidenthums hatte jedoch gar keine religiöse Bedeutung und ist nur ein neuer Beweis davon, wie sehr der alte Glaube zerfallen war. Wären die religiösen Motive dabei in erster Linie leitend gewesen, so hätte unmöglich gerade der Cultus des Dionysus in dieser Weltreligion die größte Geltung finden können. Es hatte dieß eben seinen Grund darin, daß dieser Cult den auf's Höchste gesteigerten sinnlichen Neigungen der damaligen Zeit am besten entsprach. Und weil an die Stelle des religiösen Glaubens und sittlichen Ernstes irreligiöser Leichtsinn getreten war, so konnte man in derselben Zeit den schon früher vereinzelt vorgekommenen Mißbrauch mit der Religion, nicht nur verstorbenen, sondern auch lebenden Menschen göttliche Verehrung zu widmen, zum allgemeinen Gebrauch erheben. „Schon in den Zeiten des peloponnesischen Krieges errichteten griechische Städte dem spartanischen Feldherrn Lysander Altäre, schlachteten ihm Opfer und sangen Päane ihm zu Ehren; und dem Agesilaus ließen die Einwohner von Thasus durch Gesandte ankündigen, daß sie aus Dankbarkeit ihm einen Tempel und Gottesdienst zu widmen im Begriffe stünden. Philipp von Macedonien empfing göttliche Ehren in Amphipolis, und sein Sohn Alexander stellte förmlich an die griechischen Städte die Forderung, ihn als Gott zu erkennen und anzubeten." „Alexander's Feldherr Harpalus erbaute einer gemeinen Buhldirne Pythionike unter dem Namen der Pythionischen Aphrodite einen Tempel; als Alexander selbst die Anbetung seines verstorbenen Lieblings Hephästion geboten, erhob sich ein Wetteifer unter den Städten, dem neuen Gotte Tempel und Altäre zu errichten, Feste ihm zu feiern, und der Schwur bei seinem Namen galt als der heiligste; Träume, durch die er sich geoffenbart, Orakel, die er ertheilt, Krankheiten, die er geheilt, wurden sofort in Menge berichtet. Die Beispiele solcher Apotheosen von Lebenden und Verstorbenen wurden nun immer zahlreicher. In Rhodus erhielt Ptolemäus noch während seines Lebens die Ehre der Anbetung, auch seine Gattin Berenice wurde eine Göttin, und man feierte die Geburt seines Sohnes Ptolemäus Philadelphus wie die eines olympischen Gottes. Später setzten die Abgeordneten des achäischen Bundes in ihren Beschlüssen den Namen des jüngeren Philipp von Macedonien neben Zeus, Apollo und Herakles, und als die römischen Gebieter kamen, war die Apotheose schon fast eine her-

kömmliche Huldigung geworden, die nun auch diesen neuen Besitzern der Gewalt nicht vorenthalten werden durfte, vielmehr nun erst recht in's Große getrieben wurde."*) So war an die Stelle der Religion die Schmeichelei getreten. Und wie diese Menschenvergötterung nur aus dem Zerfall der Religion hervorgehen konnte, so wirkte sie auch wieder auf diesen zurück, dem Unglauben eine neue Stütze bietend. Wenn aus Menschen so leicht Götter gemacht werden konnten und die Zahl dieser in's Erstaunliche sich vermehrte, so mußte sich der Gedanke aufdrängen, ob nicht die altverehrten Götter, Zeus und die Olympier, auch nur vergötterte Menschen seien. In der That wurde dieß nachzuweisen versucht, und zwar geschah es mit Talent und bedeutendem Erfolg von Euhemerus aus Messana. Alle Götter, führte dieser aus, seien Menschen gewesen, Zeus ein mächtiger König, der fünfmal den Erdkreis durchwandert und die Menschen gezwungen habe, ihn als Gott anzubeten, Aphrodite habe zuerst die Buhlschaft als Gewerbe getrieben und verdanke dem ihre Erhebung unter die Götter u. s. w.

Auch die Philosophie trat in diesem Zeitalter in immer schärfere Opposition gegen die Volksreligion und gegen die Religion überhaupt. Leugnung Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, materialistische Weltanschauung, das waren die Grundsätze der späteren Peripatetiker. Theophrast behauptete, das Leben werde vom Zufall geleitet, Glück und Unglück hängen von dem blinden Schicksal und den Zufälligkeiten äußerer Umstände ab, und seine Lehre erregte nicht nur großes Aufsehen, sondern fand auch allgemeinen Anklang. So wurde die Philosophie immer ärmer und trostloser; sie, die wenigstens den Gebildeten einen Ersatz für die verlorene Religion hätte geben können, hatte dem tiefsten Bedürfnisse der Menschenseele, dem religiösen, nichts mehr zu bieten, und der ganze Charakter der Zeit ist der der allgemeinen Gesunkenheit, Leerheit und Hoffnungslosigkeit.

Noch einmal raffte sich der griechische Geist auf, und es wurde ein System gebildet, das auf die philosophischen Fragen die rechte Antwort geben, die Volksreligion wieder befestigen und die erhabene Beruhigung innerer Zufriedenheit verleihen sollte. Es ist dieß der

*) Döllinger, S. 314. 315 f.

Stoicismus. Die Gotteslehre dieser philosophischen Schule ist ebenfalls Monotheismus, aber ein pantheistischer oder genauer ein materialistischer Pantheismus. Gott ist das Eine, Alles durchdringende Wesen, der Urstoff und die Urkraft, woraus alle Dinge hervorgingen, wohin sie alle wieder zurückkehren werden, um in ewigem Kreislauf immer wieder auf's Neue hervorzugehen und zurückzukehren. Alle Einzelwesen sind nur Theile und Ausflüsse dieser Einen Kraft. Auch die menschliche Seele ist nichts Anderes als ein Theil dieses Grundwesens, das die Weltseele und der absolute Geist ist, auch sie muß daher in die Gottheit oder den allgemeinen Aether zurückkehren, ihr individuelles Dasein und ihr Bewußtsein muß nach dem Tode aufhören. Alles geschieht in diesem Kreislaufe des Werdens, Lebens und Sterbens mit absoluter Nothwendigkeit, der menschliche Wille ist unfrei, der Mensch will, aber er kann nicht anders als so wollen, wie er will. Auch das Böse ist nothwendig, es gehört zum Guten, wie der Schatten zum Licht. Die Tugend besteht nach dieser Weltanschauung in dem naturgemäßen Verhalten, und mit ihr fällt die Glückseligkeit zusammen. Mit der Tugend hat daher der Mensch Alles, die übrigen Güter sind gleichgültig. Unberührt von dem Wechsel des Geschickes lebt darum der Weise in absoluter Erhabenheit in Uebereinstimmung mit der Natur oder der allgemeinen Weltvernunft.

Daß diesem System die edelsten Geister bis in den Anfang der christlichen Zeit herab anhingen, ist das sprechendste Zeugniß der Verarmung des griechischen Geistes, und wenn der sich selbst überlassene Menschengeist in dem am idealsten angelegten Volke nach allem Suchen und Ringen im letzten Stadium seiner Entwicklung nicht Besseres zu produciren vermochte, als der Stoicismus ist, so ist das der unwiderleglichste Beweis dafür, daß die Menschennatur aus sich selbst nicht erzeugen kann, was sie bedarf. Denn wie arm und sich selbst widersprechend ist doch bei allem Anspruch der Erhabenheit, den sie macht, die Lehre der Stoa! Diese Philosophie will dem praktischen Leben dienen, und was ist ihre Grundlehre, die Lehre von dem Einen Wesen, aus dem Alles hervorgeht, Anderes als eine leere Abstraction, die das Gemüth kalt läßt! Diese Lehre wird aber erst nicht rein festgehalten, sondern mit dem Götterglauben zu vereinigen gesucht. Die Volksgötter sind einzelne Naturkräfte, Elemente, Gestirne u. s. w., die wie Alles in der Welt

göttlich sind; der mythische Glaube hat einzelne zu Göttern erhoben, und dieser Glaube ist für das Volk zu bewahren, wogegen die Mythen für den Gebildeten der allegorischen Deutung bedürfen. Die stoische Moral, die mit ihrer hochmüthigen Selbstgenugsamkeit am meisten Anziehungskraft hatte, ist, recht betrachtet, accurat das Gegentheil von Moral. Wo die Freiheit des Willens geleugnet und das Böse als ebenso nothwendig zur Harmonie des Weltganzen gehörend betrachtet wird wie das Gute, da kann vernünftiger Weise von Moral nicht mehr die Rede sein, und wenn der Stoicismus gleichwohl die Tugend des Weisen preist, so kommt er damit eben in Widerspruch mit sich selbst. Der Grundsatz: in Uebereinstimmung mit der Natur leben, wäre wohl richtig, wenn man zwischen dem in der ursprünglichen Natur des Menschen Gegründeten und dem, was aus der Trübung derselben hervorgeht, unterschiede. Der Stoiker macht aber diesen Unterschied nicht, den erst das Christenthum in's Licht gestellt hat.*) Würde in einem Menschen das Ideal des stoischen Weisen verwirklicht, so würde ein solcher anstatt in Uebereinstimmung mit der Natur vielmehr *gegen* die Natur leben. Denn um von Allem, was die Menschenherzen erfreut oder betrübt, ungestört auf der absoluten Höhe göttlicher Glückseligkeit zu stehen, müßte er auf Kosten des Hochmuthes alle natürlichen Triebe in sich unterdrücken. Doch gesteht der Stoicismus zu, daß dieß Ideal unerreichar sei: weder Sokrates noch Antisthenes noch die drei stoischen Meister Zeno, Kleanthes und Chrysippus haben dasselbe verwirklicht; in den ältesten Zeiten möge es wohl einen solchen Weisen gegeben haben, in dem gegenwärtigen Zustand der Welt aber und in der Umgebung so vieler Unweisen sei dieses Ideal etwas Unerreichbares. Darum verzichtet der Stoiker darauf, diese Höhe zu erreichen, und begnügt sich damit, um das Eine Ziel der Impassibilität zu gewinnen, seiner *subjectiven* Natur zu folgen. Es gibt für ihn kein objectives, von ihm unabhängiges Gesetz; er thut, wozu ihn seine Natur treibt und damit ist er tugendhaft. Findet er daher, daß die Befriedigung einer Leidenschaft für ihn der naturgemäße Weg sei, zur

---

*) Vgl. *Neander*, über das Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Jahrgang 1850, S. 70.

philosophischen Ruhe zu gelangen, so kann er unbedingt dieser Leidenschaft fröhnen; Alles, was die Natur will, ist ja göttlich. Lüge, Unzucht, Knabenliebe, Alles ist ihm erlaubt, und wenn das Leben ihm nicht mehr das bietet, was er zum Glück der Ruhe bedarf, so beschließt er es durch den Selbstmord. Das ist die stoische Moral.

Noch trostloser freilich war der mit dem Stoicismus gleichzeitige Epikureismus. Um zu dem großen Ziele der Seelenruhe zu gelangen, soll nach dieser Lehre der Mensch vor Allem sich von dem schweren Alp der religiösen Furcht befreien, womit ihm aber auch die Erhebung in Vertrauen und Hoffnung genommen wird. Hat der Mensch es dahin gebracht, um die Götter sich nichts mehr zu bekümmern, so ist er aber noch nicht im vollen Sinne ein Weiser und Glücklicher. Denn die Erlösung von der Furcht ist nur ein negatives Gut, zu dem sich als positives Gut die Lust gesellen muß. Das ist die Aufgabe des Menschen, den höchstmöglichen Grad von körperlichem und geistigem Wohlsein und eben damit die Seelenruhe zu gewinnen. Diesem Zweck hat Alles zu dienen, und auch die Tugend ist nur Mittel hiefür.

Mit diesen beiden Systemen war die Productionskraft des griechischen Geistes erschöpft, und neben ihnen machte sich nur noch die Skepsis geltend als der Ausdruck der Verzweiflung an aller Wahrheit. Auch sie ging von demselben praktischen Zwecke, den der Stoicismus und der Epikureismus auf ihren verschiedenen Wegen zu erreichen suchten, von der philosophischen Impassibilität oder Glückseligkeit aus. Aber die Ruhe des Geistes glaubten die Skeptiker auf keinem der seither verfolgten Wege finden zu können. Nur das völlige Aufgeben aller objectiven Wahrheit und eben damit auch aller Religion, der Verzicht auf alle Gewißheit schien ihnen das einzige Mittel zur Beruhigung des Gemüthes zu sein. So schließt die philosophische Arbeit der Griechen mit gänzlicher geistiger Verarmung. Die alte Religion ist zerfallen, die Philosophie gibt keinen Ersatz, ausgearbeitet ist die eigene Kraft, und, ohne es zu wissen, strebt die Zeit dem Neuen entgegen, das bald kommen sollte.

b. Die Religion der Römer.*)

Gegenüber der griechischen Religion mit ihrem Reichthum an Phantasie und ihren lebensvollen Göttergestalten stellt sich die Religion der Römer in einer Dürftigkeit dar, wie sie nur bei diesem durchaus nüchtern=praktischen Volke möglich war. Gleichwohl aber läßt sich nicht verkennen, daß den Römern ein starkes religiöses Bewußtsein innewohnte; überall, selbst in den kleinsten Verhältnissen, wußten sie sich von Göttern abhängig, und in der Vervielfältigung der Götter sind die Römer entschieden weiter gegangen als die Griechen. Wohl geht auch durch die römische Religion ein monotheistischer Zug; der Jupiter optimus maximus steht in unerreichbarer Höhe über den andern Göttern, bei den gewaltigsten, erschütterndsten Naturphänomenen, wie bei Erdbeben, wird er angerufen, und wohl mag er, der gleichbedeutend mit dem Zeus der Griechen und dem Zio der Germanen ursprünglich den lichten Himmel bezeichnet, in vorgeschichtlicher Zeit am Anfange der religiösen Entwicklung des Volkes der einzige Gott gewesen sein, dem religiöse Verehrung gewidmet wurde. Aber die verschiedensten Seiten seines Wesens und Wirkens wurden im weiteren Verlaufe zu besonderen Gottheiten hypostasirt, die so sehr in einander verfließen, daß sie sich als Zerlegungen des Einen göttlichen Wesens in seine verschiedenen Eigenschaften und Kräfte und als Hypostasirungen derselben kennzeichnen. Ferner wurden für alle Verhältnisse und Vorkommnisse des Lebens, für die verschiedenen Thätigkeitsweisen des Menschen, für Alles, auch für das Kleinste, durch Abstraction und Personification Götter gebildet. Der Friede, die Ruhe, die Hoffnung, der Hunger, die Pest, Alles hatte religiöse Verehrung. Es gab besondere Götter für die einzelnen Geschäfte des Tages, für die geringfügigsten Sorgen des Lebens. Je mannigfaltiger das Leben sich gestaltete, desto mehr Götter mußte man haben, für jedes neu entstandene Bedürfniß wurde ein Gott erfunden. So lange anstatt des Geldes das Vieh das Mittel des Handels war, hatte man eine Göttin Pecunia, als das Kupfergeld aufkam, entstand

*) Vgl. außer den angeführten Werken noch in Holtzmann's Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur den Abschnitt: Rom und die Religion, S. 273—327.

der Gott Aesculanus, sobald aber um Silbergeld gehandelt wurde, wurde dessen Sohn Argentarius geboren. Und wie so die Zahl der römischen Götter von innen vervielfältigt wurde, so wuchs sie auch von außen durch die Aufnahme fremder Gottheiten. Aus den eroberten Städten und Ländern siedelten die Götter nach Rom über, und so wurde die Zahl der Götter so sehr in's Unermeßliche vermehrt, daß die meisten Römer nicht einmal die Namen aller ihrer Gottheiten kannten.

Was dem römischen Volke an religiöser Innerlichkeit fehlte, das suchte es durch Peinlichkeit des äußerlich-ceremoniellen Dienstes zu ersetzen, und hierin ist es von keinem Volke der alten Welt übertroffen worden. Es handelte sich bei dem römischen Cultus nicht um Belehrung und sittliche Reinigung der Menschen, sondern nur darum, die Götter sich zu den eigenen Zwecken dienstbar zu machen, und da kam Alles darauf an, daß die Formen genau beobachtet wurden; denn diesen schrieb man eine den Willen der Götter zwingende Kraft zu. Dieß zeigt sich vorzüglich in der Behandlung des Gebetes, das niemals auf sittliche Güter, sondern nur auf die Erlangung von Gesundheit und Reichthum, Sieg, Macht u. s. w. sich bezog. „Alles kam hier auf die Worte an, mit denen gebetet wurde; ein Verstoß konnte hier das ganze Gebet wirkungslos machen; wurde aber die Formel genau, ohne daß der Hersagende sich versprochen, etwas ausgelassen oder zugesetzt hatte, recitirt, und hielt man dabei Störungen oder Dinge übler Bedeutung ferne, dann war der Erfolg, unabhängig von der Gesinnung des Betenden, gesichert. Daher ließen sich, wie Plinius berichtet, die höchsten Staatsbeamten bei religiösen Acten aus einem Ritual die Formel vorlesen, ein Priester mußte dabei aufmerksam allen Worten, wie sie ausgesprochen wurden, folgen, ein anderer den Umstehenden Schweigen gebieten, und überdieß ließ man noch die Flöte dabei blasen, damit kein anderes Wort dabei gehört wurde. Denn die Erfahrung, meint er, habe bewiesen, daß, so oft ein Klang oder Wort übler Bedeutung dabei vernommen oder in dem Gebete etwas versehen worden sei, in den Eingeweiden der Opferthiere ein Verderben bringender Mangel oder eine Monstrosität sich gezeigt habe."*)

*) Döllinger, S. 526 f.

Das Opferwesen entbehrte ebenfalls der sittlich-religiösen Bedeutung und weist dagegen eine Fülle von Ceremoniell und kleinlichen Aeußerlichkeiten auf. Es wurde viel bei den Römern geopfert, und zwar galten die Opfer nicht nur als Dankesbezeugungen für gewährte Wohlthaten oder als Einweihungsacte wichtiger Staats- oder Familienereignisse, sondern sehr häufig wurden Sühnopfer dargebracht. Dabei handelte es sich aber nicht um Reinigung von sittlichen Vergehungen, und auf die Gesinnung des Opfernden kam es gar nicht an. Diese Opfer wurden nothwendig durch Verstöße gegen rituelle Vorschriften, durch Versäumnisse der geringfügigsten Art in den Cultushandlungen oder durch reine Zufälligkeiten. Wenn z. B. ein Opfer durch eine plötzlich eingetretene Krankheit unterbrochen worden war, so mußte dieß durch ein neues Opfer gesühnt werden. Das Opfer war gültig, wenn das Opferthier die rechte Beschaffenheit hatte, alle Formalitäten genau erfüllt waren und nichts von übler Vorbedeutung dabei vorgekommen war. Sonst mußte das Opfer so oft wiederholt werden, bis Alles der Vorschrift und eben damit dem Willen der Götter genau entsprach.

Denselben Charakter hat auch der dritte Haupttheil des römischen Cultus, die Erforschung des Götterwillens. Die römischen Götter waren viel zu wenig individuell gedacht und dem religiösen Bewußtsein zu wenig nahe gebracht, als daß sie persönlich in die Geschicke der Menschen eingreifend hätten vorgestellt werden können. Dagegen standen sie mit der Natur, die sie in allen Theilen erfüllten und beherrschten, in so enger Beziehung, daß Alles, was in der Natur erscheint, als göttliche Offenbarung galt. Durch die Erscheinungen und Vorgänge in den verschiedensten Gebieten der Natur, die regelmäßigen wie die außerordentlichen geben die Götter den Menschen ihren Willen und die durch diesen bestimmte Zukunft des Menschen kund. Sonnen- und Mondfinsternisse, Regenbogen, Sternschnuppen, Steinregen, der Blitz, der Flug der Vögel, die Beschaffenheit der Eingeweide der Opferthiere, Alles das sind Götterstimmen. Nur bedurften diese der Deutung durch menschliche Kunst, und hiefür bildete sich ein genaues System, welches feststellte, was jedes Zeichen zu bedeuten habe und was gemäß dem so erforschten Götterwillen von den Menschen zu thun sei, um die Götter zufrieden zu stellen. Besonders wichtig war die Opferschau, die bei allen wichtigen Unternehmungen des Privat- wie des Staats-

lebens vorgenommen wurde. Durch ungünstige Zeichen an den Eingeweiden der Thiere ließ man sich jedoch von der Ausführung einer beschlossenen Unternehmung nicht so leicht abbringen, sondern, da man glaubte, die Götter durch Opfer zwingen zu können, so fuhr man mit immer neuen Opfern so lange fort, bis die erwünschten Zeichen sich ergaben. An diesem Aberglauben hingen die Römer am allerzäheſten; als die Religion schon im Zerfall war, hielt man an diesen Kundgebungen des Götterwillens noch fest, und es ist dieß ein historisches Beispiel davon, wie, auch wenn die positive Volksreligion fast alle Geltung eingebüßt hat, der Mensch sich von der dunkeln Ahnung des Göttlichen nicht lossagen kann. Uebrigens fehlte es auch nicht an Fällen, wo die Wahrheit der Opferschau sich auffallend bewährte. So wiederholten sich für Cäsar kurz vor seinem Tode immer ungünstige Zeichen, und am Tage seines Todes konnte er es mit hundert nach einander dargebrachten Opfern nicht bis zur Sühnung und deren göttlichem Zeugniß an den Eingeweiden der Thiere bringen. Ein einziges solches Beispiel beschwichtigte wieder die Zweifel, die durch hundert vorherige Täuschungen erregt waren.

Wie die Göttervorstellungen arm waren, so auch die vom Leben der Seele nach dem Tode. Daß aber die Verstorbenen in einer andern Welt fortleben, diesen Glauben hatten die Römer, jedoch nur ganz allgemein, ohne bestimmtere Ausbildung. Dagegen verwendeten sie auf ihre Todtenfeste große Sorgfalt. Man verehrte die verstorbenen Angehörigen als Götter; wenn beim Verbrennen des Leichnams die Gebeine zum Vorschein kamen, so riefen die Verwandten aus, der Verstorbene sei bereits ein Gott. Es wurden ihnen Opfer gebracht, den Reichen und Vornehmen feierliche Spiele und Gladiatorenkämpfe — Menschenopfer — gewidmet, und jährlich wurde ein allgemeines öffentliches Todtenfest begangen.

Eine so dürftige und leblose Religion konnte unmöglich im Laufe der Zeiten sich erhalten, und nothwendiger Weise mußte das religiöse Verlangen über sie hinausdrängen. Was ihr die beste Stütze gab, das war ihre genaue Vereinigung mit dem Staatsleben. Durch die lange Reihe von Siegen und Eroberungen, wodurch der römische Staat nach außen vergrößert und nach innen bereichert wurde, wurde der Glaube an die Götter verstärkt. Diese

Machtvergrößerung war ja der deutlichste Beweis dafür, daß die römischen Götter die mächtigsten, daß der römische Cultus der beste und den Göttern wohlgefälligste sei. Die Götter hatten die Siege verliehen, und durch die Pünktlichkeit ihrer Opfer und Gottesdienste hatten die Römer ihre Götter sich so gewogen gemacht. Traf etwa einmal, was aber durch Jahrhunderte hindurch nur selten vorkam, die römischen Heere ein Mißgeschick, so wurde dieß als Strafe für ein im Cultus vorgekommenes Versehen oder für einen an den Göttern begangenen Frevel angesehen, und die auf die dargebrachte Sühnung folgenden neuen Siege bestätigten wieder den römischen Glauben. Anders wurde es in der Zeit der Bürgerkriege, die eine Zeit des politischen Verfalles waren; da zerfiel auch die Religion.

Außerdem wirkten noch andere Einflüsse zur Auflösung des Glaubens. Schon frühe kamen die Römer in Berührung mit hellenischer Bildung und Religion. Durch die ältesten griechischen Niederlassungen in Italien gelangte einige Kenntniß der homerischen Gedichte und der homerischen Sagen nach Rom, und dieß übte bald Einfluß auf den Glauben der Römer und auf die Gestaltung ihres Cultus. Dadurch kam schon vor der Zeit der Republik z. B. der Gebrauch und Cultus der Götterbilder nach Rom, während früher der Cultus der Römer ein bildloser war und höchstens heilige Symbole wie den Stein des Jupiter hatte. Später, nach der Zeit des zweiten punischen Krieges wurde der griechische Einfluß auf die römische Religion ein weit stärkerer. Durch die Unterwerfung der griechischen Städte in Unteritalien, durch die auf dem Boden Griechenlands selbst geführten Kriege, wodurch ganz Griechenland unter römische Botmäßigkeit kam, verbreitete sich griechische Bildung und Literatur über ganz Italien. Immer mehr griechische Sclaven kamen in der Folge nach Rom; unter ihnen waren zahlreiche Gebildete, denen die Römer die Erziehung ihrer Söhne anvertrauten. Die Eroberungen in Griechenland brachten griechische Götterbilder, Meisterwerke griechischer Kunst, nach Rom, die lebensvollen griechischen Götter und der reiche, die Phantasie anregende Cultus der Griechen wurde den Römern bekannt. Dieß mußte natürlich bei der Dürftigkeit der eigenen Religion auf die Römer einen bedeutenden Reiz ausüben. Zwar wehrten sich die patriotisch Gesinnten, insbesondere der römische Senat, gegen die Aufnahme

griechischer Götter in den römischen Cultus; der vaterländische Cult sollte in seiner Reinheit bewahrt bleiben. Die Gedanken- und Gefühlsarmuth ihrer Religion führte aber die Römer weiter. Zunächst allerdings nur dahin, daß man die griechischen Götter mit den einheimischen verschmolz, während man jedoch am Cultus noch mit Zähigkeit festhielt, da an dessen pünktlicher Ausübung ja alles Heil hing. Je mehr aber die Berührung mit andern Nationen zunahm, desto mehr erwachte auch das Verlangen, nicht nur fremde Götter den eigenen zu assimiliren, sondern sie einfach herüberzunehmen. Der Staat zwar hielt sich immer noch an die Staatsgötter, die Privatpersonen dagegen wendeten sich in eigenen Angelegenheiten lieber zu fremden Gottheiten. Wie oft hatten die alten Götter Gebete und Gelübde unerhört gelassen! Solche Erfahrungen mußten das Vertrauen auf ihre Macht schwächen, und da war doch die Möglichkeit vorhanden, daß andere Götter sich besser um die zu ihnen Betenden annehmen würden, wozu dann noch der Reiz des Mysteriösen, das in fremden Gottheiten liegt, kam.

Der dritte und wichtigste Factor zur Auflösung der römischen Religion war das Eindringen der griechischen Philosophie. Als diese zuerst in Rom bekannt wurde, erschien sie gleich den Staatsmännern als ein für die Staatsreligion gefährliches Element, und auf Andringen des Porcius Cato wurden die griechischen Philosophen aus Rom verbannt. Doch war Alles, was man versuchte, um die Verbreitung der Philosophie auf römischem Gebiete zu verhindern, vergeblich. Der Geist der Gebildeten verlangte nach einer Nahrung, die ihm die Volksreligion nicht bieten konnte, und suchte sie bei der Philosophie. Zwar die gehaltvollsten Systeme der griechischen Philosophie, der ideenreiche Platonismus und der gründlich durchdachte und abstracte Aristotelismus konnten keinen bedeutenden Erfolg unter den Römern gewinnen. Dagegen hatten sich die beiden einander entgegengesetzten, praktischen Schulen des Epikureismus und des Stoicismus eines großen Beifalls zu erfreuen. Der Epikureismus sagte der allgemeinen Richtung auf schwelgerischen Genuß zu, während diejenigen, die einen sittlichen Lebensernst hatten, es mit dem Stoicismus hielten.

Von den Anhängern beider Schulen wurde ein directer Kampf gegen die Religion geführt. Der erste Epikureer von Bedeutung

war Lucretius, der in einem Lehrgedichte die epikureische Lehre verherrlichte. Mit völliger Verachtung spricht er von dem Volksglauben und rühmt auf's Höchste seinen Meister Epikur darüber, daß er die Menschheit von der Last der Götterfurcht befreit habe. An die Stelle der Religion weiß er aber nicht mehr zu setzen als eine trostlose mechanisch-naturalistische Weltanschauung. Die Seele des Menschen ist aus den feinsten irdischen Stoffen zusammengesetzt und löst sich auf, sobald der Körper zu Grunde geht; Unsterblichkeit ist ein Wahn.

Während der Epikureismus die Lebensanschauung der großen Masse der Gebildeten wurde, wandten sich ernstere Seelen dem Stoicismus zu. Der Beifall, den dieses System fand, rührt nicht nur daher, daß es mit seiner naturalistischen Gotteslehre, der Mensch sei als der vollkommenste Bestandtheil der Natur Gott gleich, ja eigentlich noch höher als Gott, dem Stolze der Römer schmeichelte, sondern die sittliche Würde der stoischen Weisen zog besonders an. Die ruhige Erhabenheit über allen Fügungen des Schicksals, die Thatsache, daß die Stoa unter dem allgemeinen Sittenverderben Männer aufzuweisen hatte, die als sittliche Charaktere dastanden, das war es, was die mächtige Wirkung hervorbrachte.

Gegen die Volksreligion trat der Stoicismus im Allgemeinen weniger polemisch auf als der Epikureismus, obgleich seine Lehre sich eben so wenig damit vertrug. Der erste Hauptvertreter desselben, Mucius Scävola, der sogar Pontifex Maximus war, unterschied drei Arten von Religion: die Religion der Dichter, die Staatsreligion und die der Philosophen. Die Staatsreligion als die mittlere, erklärte er, sei nicht so schlecht wie die Religion der Dichter und nicht so gut wie die der Philosophen, sie sei Sache der Zweckmäßigkeit. Eine andere Stellung aber nahm der geistreichste und edelste Vertreter des Stoicismus, Seneca, zur hergebrachten Religion ein. Er zieht die Consequenzen des Systems und greift die religiösen Gebräuche schonungslos an. „Der Weise, sagt er, lebt mit den Göttern auf einem Fuße der Gleichheit, denn er ist eigentlich selbst Gott oder trägt einen Theil der Gottheit in sich; wir sind zugleich Gottes Gefährten und seine Glieder; der gute Mensch ist nur durch die Dauer von Gott verschieden, und dieser, wenn er auch den guten Menschen durch die Dauer übertrifft, hat doch bezüglich der Glück-

seligkeit keinen Vorzug vor ihm; ja in einer Beziehung übertrifft sogar der Weise noch Gott, sofern dieser nämlich schon von Natur weise ist, der Mensch aber sich die Weisheit erst gegeben hat. Wer möchte auch die Götter fürchten? Keiner, der bei gesunden Sinnen ist, thut das; die Götter können weder noch wollen sie Jemanden wehe thun, und so wenig sie eine Unbill zufügen können, so wenig können sie auch eine empfangen; es ist also dem Menschen nicht einmal möglich, die Gottheit zu beleidigen. Auch das Gebet ist nutzlos; wozu die Hände zum Himmel aufheben? warum den Göttern lästig fallen, da du dich selber glücklich machen kannst? Es steht bei dir, ein ebenbürtiger Gefährte der Götter zu sein, statt als Bittender vor ihnen zu erscheinen. Des Schicksals ewige Reihenfolge rollt die Begebenheiten in unabänderlicher Ordnung ab, wie im reißenden Waldbach immer die vorige Woge von der neukommenden gedrängt wird; sein erstes Gesetz ist, fest zu bestehen auf seinen Beschlüssen, und so sind denn Sühnungen, Götterdienste und Gebete vergeblich und dienen nur als Tröstungen für einen kranken Geist."*) Der ganze Opfercult ward von ihm verworfen, denn Gott könne keine Freude haben an dem Schlachten schuldloser Geschöpfe, es sei ein Wahnsinn, die Götter durch Selbstverstümmelung versöhnen zu wollen.

Was aber hatte Seneca an die Stelle der von ihm gegeißelten Religion zu setzen? Diese Frage müssen wir um so eingehender behandeln, als man eine genaue Uebereinstimmung zwischen der Philosophie Seneca's und dem Christenthum schon behauptet hat. Und wirklich läßt sich nicht leugnen, daß die Ideen dieses Philosophen mehrfache Berührungspuncte mit dem Christenthum haben; kein Denker des Alterthums hat sich so sehr dem Christenthum genähert wie Seneca. Er durchbrach die engen Schranken der stoischen Lehre, schöpfte aus den Tiefen des eigenen Geistes und förderte so ein edles Gold zu Tage, dem jedoch immer noch die Schlacken des Stoicismus anhingen. Und indem er eben auf sein Selbstbewußtsein zurückging, gelangte er zu Lehren, in denen sich das natürliche religiöse Vermögen und Verlangen ausspricht, und daß er sich dabei dem Christenthum nähert, ist eben ein Beweis dafür, daß das natürliche religiöse Bedürfniß auf das Christen-

*) Bei Döllinger, S. 574.

thum hinführt. Auf die Höhe des christlichen Bewußtseins hat er sich aber nicht erhoben und nicht erheben können; aber ein Vorbote der Religion der Erlösung und Liebe war er, in welchem das Sehnen der Menschheit nach Licht und Wahrheit zum vollendetsten Ausdruck gekommen ist.

Dieses Urtheil wird sich uns bestätigen, wenn wir die Religionslehren Seneca's im Einzelnen betrachten. Obwohl im Ganzen dem stoischen Pantheismus huldigend, drängte es ihn doch zu einer höheren Gottesidee fort. Das abstracte göttliche Wesen, wie es der Stoicismus bekennt, genügt ihm nicht, er will einen Gott, der lebt, daher legt er ihm Prädicate bei, die ein persönliches Wesen voraussetzen. Ebenso geht er auch über das blinde Verhängniß hinaus und gelangt zum Begriffe einer Vorsehung, die Alles nach den besten Zwecken ordnet und die Erzieherin der Menschen ist. Und wie er nach einem Gott verlangt, der sich um die Menschen kümmert, so fordert er auch ein bestimmtes Verhältniß des Menschen zu Gott, und zwar soll dieß das ächt religiöse Verhältniß der Abhängigkeit sein, die in der Verehrung und Nachahmung Gottes ihren practischen Ausdruck haben soll.

So hoch diese Vorstellungen stehen, so sind sie doch nicht specifisch christlich. Wenn man sie in noch so günstigem Lichte betrachtet, so bezeichnen sie doch nicht mehr, als das aus dem Selbstbewußtsein sich entwickelnde natürliche Gottesbewußtsein enthalten kann. Dann aber ist das Verhältniß, in das sich Seneca zu Gott stellt, ein wesentlich anderes als das Verhältniß des Christen zu Gott. Es ist wohl ein Abhängigkeitsverhältniß, aber nicht das demüthige des Christen, sondern das hochmüthige des Stoikers. Der Christ beugt sich im Bewußtsein seiner Niedrigkeit und Sündhaftigkeit in Demuth unter Gott; Seneca aber weiß sich ächt stoisch in seinem Gottesbewußtsein nur gehoben, er weiß sich als Theilhaber am göttlichen Wesen, als Mitgenossen Gottes. Noch größer aber wird die Differenz dadurch, daß bei Seneca das Bewußtsein der Versöhnung fehlt, das überhaupt nirgends vorhanden war, so lange die Versöhnung in Christo nicht geschichtlich vollzogen war. Endlich hat Seneca seine reinen Vorstellungen von Gott nicht festgehalten, und sie sind ihm nicht zur bestimmten Klarheit gekommen. Er redet deshalb vom göttlichen Wesen auch wieder ganz natural-pantheistisch. Was wir Natur nennen, sagt er, sei

nur ein anderer Name für Gott, die Gottheit sei in das Ganze der Welt sowohl als in die einzelnen Theile verwoben; wenn wir von Jupiter, Herkules, Mercurius oder auch vom Schicksal reden, so seien dieß nur andere Bezeichnungen der Einen Gottheit, die sich bald so bald anders zeige.

Auch darin berührt sich Seneca mit dem Christenthum, daß er ein tiefes Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit und Schuld hat. Unter allen Schriftstellern des Alterthums redet er am bestimmtesten von der menschlichen Unvollkommenheit, den sittlichen Fehlern und der dadurch verursachten Schuld der Menschen. Er klagt darüber, daß Keiner seine Schuld erkennen wolle, während sich doch der Beste gestehen müsse, daß sein Wollen und Handeln hinter seiner Pflicht zurückbleibe, und doch könne es mit den Menschen erst dann besser werden, wenn sie zum Bewußtsein ihrer Fehler kämen. Selbst wenn unser Wille auf das Sittengesetz gerichtet sei, so bleibe das wirkliche Handeln zurück, in diesem besten Falle bestehe in der menschlichen Seele ein Kampf zwischen Geist und Fleisch. Das Alles aber läßt sich aus den Thatsachen des Gewissens und der Lebenserfahrung entnehmen. Durch diese Erkenntniß ist man auf das Christenthum vorbereitet. Was aber das Christenthum Besonderes hat, die Erlösung von der Sünde, das kennt Seneca nicht. Er sieht überall nur eine im Argen liegende Welt, ohne daß er die Hoffnung hätte, daß es je einmal besser werde. Er verharrt auch in der stoischen Weltanschauung, daß die Welt in ewigem Kreislaufe sich wesentlich gleich bleibe.

Gegenüber den Klagen über das moralische Elend der Welt stellt Seneca sehr reine und hohe sittliche Forderungen auf, immerhin aber doch nur solche, wie sie aus dem natürlichen Bewußtsein sich entwickeln lassen und im Christenthum ihre Anerkennung finden. Am wichtigsten ist hier, daß er den sittlichen Werth einer Handlung nach der Gesinnung bemißt. Uebereinstimmend mit der Lehre des Evangeliums verwirft er es, bei dem Spenden von Wohlthaten das Ansehen vor den Menschen im Auge zu haben und stellt den Grundsatz auf: „Lasset uns so geben, wie wir zu empfangen wünschen.“ Ebenso rein sittlich und den Vorschriften des Christenthums entsprechend ist es, wenn er sagt, wir sollen Gott nachahmen, der auch über Ungerechte die Wohlthat des Regens ausgießt. Darum stellt er auch bestimmt das Gebot der Feindes-

liebe auf. Seneca geht entschieden über die selbstgenügsame Tugend der Stoiker hinaus, der Egoismus wird in jeder Form verworfen. Die Menschen sind nach ihm eben als Menschen zu lieben. So erhebt sich denn Seneca zu der ganz freien, universellen Humanitätsidee. „Wie nach der christlichen Anschauung Christus das Haupt ist, die Gläubigen seine Glieder, so betrachtet Seneca die Menschheit als einen Leib, in welchem die Einzelnen als Glieder desselben organischen Ganzen begriffen sind, und hier wie dort soll die Liebe das Band sein, welches das Ganze zusammenhält und die Einzelnen im Interesse des Ganzen unter einander verknüpft.“*) Auch scheut er sich nicht, diese Humanitätsidee im Widerspruch mit der gesammten Anschauung des Alterthums sogar auf die Sclaven anzuwenden; auch sie sollen als Menschen geachtet und als Hausgenossen behandelt werden. Bedeutsamer aber noch als diese mit der christlichen Sittenlehre übereinstimmenden Sätze ist die Ueberzeugung Seneca's, daß der Mensch sich nur helfen könne durch Anschauen eines sittlichen Ideals, nach dem er sich zu bilden sucht. Der Mensch bedürfe eines Musterbildes, nach welchem er seine Gesinnung bildet und sein Leben gestaltet. Man solle sich einen Cato oder irgend einen andern an Gesinnung und Wandel hervorragenden Mann zum Vorbild wählen, so werde man auf der Stufenleiter des sittlichen Lebens weiterkommen. Ja Seneca geht sogar so weit, zu behaupten, die sittliche Idee verdanke überhaupt ihren Ursprung der geschichtlichen Erscheinung eines sittlichen Ideals. Weder Natur noch Nachdenken habe den Menschen zur Erkenntniß des sittlich Guten geführt, sondern allein die Anschauung und Erfahrung. Es müsse einmal ein Urbild aller Tugend und der Erhabenheit über den Schicksalsfällen des Lebens existirt haben, und nur durch Abstraction aus der Anschauung der verschiedenen, in dem Leben dieses Musterbildes ausgeprägten sittlichen Züge sei man zu den Tugendbegriffen gekommen. So wenig nun diese Ableitung der sittlichen Idee richtig ist, so ist es doch ein kräftiges Zeugniß für die Wahrheit des Christenthums, daß der edelste Vertreter des alten Heidenthums das Bedürfniß nach einer vollkommenen Erscheinung des sittlich Guten in einer menschlichen Person so lebhaft fühlte. Seneca, in dem das religiöse Sehnen am

*) Holtzmann, a. a. O., S. 293.

stärksten hervorgetreten und am deutlichsten zum Bewußtsein gekommen ist, weist mit diesem Gedanken auf das Bestimmteste auf das Christenthum hin.

Auch mit seinem Unsterblichkeitsglauben steht Seneca höher als alle seine Vorgänger auf heidnischem Boden. Die Seele, aus dem feinsten Stoffe bestehend, ist unsterblich, der Körper ist eine Last, welche mit dem Tode abgelegt wird. Wie der Mensch im Mutterleibe für dieses Leben gebildet wird, so dient das irdische Leben als Vorbereitung für die Geburt zu einem höheren Leben. Wenn die Seele von den Gebrechen dieses zeitlichen Lebens gereinigt ist, dann gelangt sie zur Seligkeit, die vornehmlich in der vollkommenen Einsicht in alle Geheimnisse besteht. Auch ein Gericht nimmt er an, das im Tode über den Menschen ergeht, und redet von einem Feuer, welches dieses Weltall einst auflösen werde. Diese kurze Skizze zeigt, daß auch in diesem wichtigen Theile des religiösen Glaubens Seneca sich mehr als andere edle Philosophen des Alterthums der christlichen Lehre nähert. Gleichwohl aber besteht zwischen seiner Hoffnung auf das jenseitige Leben und der des Christen noch ein bedeutender Unterschied. Nicht nur daß er das körperliche Dasein geringschätzt und für die Zukunft nach dem Tode nur eine körperlose Existenz annimmt, während das Christenthum dem Menschen nach allen Seiten seines Wesens ein vollendetes Leben in Aussicht stellt, es besteht noch die wesentliche religiöse Differenz, daß der Christ die Vollendung von Gott und in Gott zu erlangen hofft, daß endlich Gott ist Alles in Allem, der Stoiker Seneca aber sie aus dem eigenen Ich erwirbt. Ferner darf nicht übersehen werden, daß Seneca in seinen Aussagen über den Zustand nach dem Tode sich nicht gleich bleibt, sondern ein Schwanken zwischen Hoffnung und Zweifel verräth. Er nennt freilich zuweilen den letzten Tag des gegenwärtigen Lebens den Geburtstag des ewigen und redet von dem seligen Zustande des Geistes, wenn er von der Bürde des Leibes frei sein werde. Aber der Zweifel bricht auch wieder hervor und er weiß dann keinen besseren Trost, als daß die Empfindungslosigkeit und das Erlöschen des Bewußtseins einen unbehaglichen Zustand unmöglich mache; das Nichtsein des Lebens, setzt er auseinander, sei ja auch unserm jetzigen Leben vorangegangen, und wir hätten vor der Geburt keinen Schmerz gehabt, so werde es auch nach diesem Leben wieder sein.

Die Aussicht auf die Zukunft nach dem Tode hat auch bei Seneca mehr die Gestalt des Sehnens und Ahnens als die der gewissen Hoffnung, welche nur das Christenthum verleiht.

Als Vertreter der viel verbreiteten eklektischen Richtung haben wir Cicero zu nennen. Zwar hatte er nicht die speculative Begabung und den tiefen Ernst der Philosophen von Beruf, er betrachtete das philosophische Denken nicht als eine der höchsten Aufgaben oder gar als die höchste seines Lebens, sondern das Philosophiren war ihm nur eine Beschäftigung in den Mußestunden, und als selbständiger Denker trat er nie auf, sondern es war ihm nur darum zu thun, sich selbst mit dem Wesentlichen der griechischen Systeme vertraut zu machen und dann dasselbe in populärer Form den Römern mitzutheilen. Immerhin aber müssen seine philosophischen Schriften hoch angeschlagen werden; sie waren von großer Wirkung und für die Vorbereitung auf das Christenthum von außerordentlicher Bedeutung. Schon die ältesten Apologeten sahen diese Schriften so an, und Arnobius erzählt, in der Zeit Diocletian's habe der Staat die Verbrennung einiger Schriften Cicero's angeordnet, weil sie auf manche, zum Christenthum übergetretene Römer einen großen Einfluß gehabt hätten. Bekannt ist es, von welchen Folgen die Lectüre von Cicero's Hortensius im Leben Augustin's war.

Cicero's Philosophie war vorwiegend practisch; das Wissen ist ihm nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Handeln, das das Höchste ist. Doch wandte er sich auch den höheren, den religiösen Problemen zu. Das Dasein Gottes ist ihm gewiß, er leitet diese Gewißheit aus der Idee Gottes ab, die uns angeboren sei. Die menschliche Seele stamme aus Gott, daher haben alle Menschen eine allgemeine Kenntniß vom Dasein Gottes. Aber nur das Dasein Gottes sei den Menschen bekannt, was Gott sei, darüber lasse sich nichts Gewisses aussagen, daher auch die widersprechendsten Ansichten hierüber unter den Menschen bestehen. Er selbst kann sich die Gottheit nur stofflich vorstellen, als Feuer, Luft oder Aether. Außer von dem Einen Gott redet Cicero aber auch häufig von den „Göttern" und billigt ihre Verehrung. Daß er den Volksgöttern irgend welchen Glauben zugewendet habe, ist nicht anzunehmen, denn er spricht die Meinung aus, daß selbst die Götter ersten Ranges vergötterte Menschen seien. Wenn sich

Cicero zu der Volksreligion conservativ verhielt, so geschah dieß lediglich vom staatsmännischen Standpuncte aus. Er war überzeugt, daß das römische Staatswesen ohne die römische Religion nicht erhalten werden könne, und da er die Ansicht hatte, daß die Obrigkeit zum allgemeinen Besten das Volk auch täuschen dürfe, so hielt er es für recht, daß das römische Religionswesen erhalten werde.

Nicht so arm wie seine Gottesidee sind seine Gedanken über Unsterblichkeit. Er schloß sich hierin an Plato an und versuchte, mit platonischen Argumenten den Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu führen. Als ein Wesen, welches fühlt, denkt und lebt, müsse die Seele göttlichen Ursprungs, präexistent und eben darum ewig sein, der menschliche Geist müsse aus demselben Stoffe bestehen wie das göttliche Wesen, daher wir nach dem Tode entweder selbst Götter oder doch in die selige Gemeinschaft mit den Göttern erhoben werden. Er erhebt sich zur Freude auf jenen Tag, an welchem er in diese Gemeinschaft der Götter würde aufgenommen werden. Ethische Gründe für die Unsterblichkeit weiß er jedoch nicht anzugeben, und eben darum gibt es für ihn auch keine Vergeltung nach dem Tode und keine Bestrafung der Bösen, Gott kann nie zürnen, und wenn es ein Fortleben nach dem Tode gibt, so kann es nur ein vollkommen glückliches sein. Aber daß es ein solches gibt, das ist ihm trotz aller Mühe, die er zum Beweis dafür aufwendet, doch zweifelhaft, und wir finden hier ganz dasselbe Verhältniß wie bei Seneca. „Wenn ich darin irre, lautet eine bekannte Stelle seiner Schrift de senectute, daß ich die Seelen der Menschen für unsterblich halte, so irre ich gern und will mir diesen Irrthum, an dem ich Freude finde, so lange ich lebe, nicht entreißen lassen. — Sollen wir nicht unsterblich sein, so ist es doch für den Menschen wünschenswerth, zu seiner Zeit zu verlöschen.“. In seinen Briefen weiß er sich und Andere wegen des Todes mit nichts Besserem zu trösten als damit, daß, wenn der Tod uns auch nichts Gutes bringe, er gewiß auch nichts Böses bringen könne, weil ja die Empfindung aufhöre. Das ist der Trost, den einer derjenigen Vertreter der alten Weisheit ausspricht, der sich mehr als die meisten andern zu der Hoffnung auf das Jenseits erhoben hat!

Wir können die nachfolgenden Systeme des Neupythagoräis-

mus und Neuplatonismus füglich übergehen, da sie nichts Neues enthalten, sondern nur darauf ausgehen, die Philosophie, wie wir sie bereits kennen gelernt haben, mit dem im Verfall begriffenen Götterglauben zu versöhnen und so diesem neue Stützen zu verschaffen. Wir haben die Factoren kennen gelernt, unter deren Einwirkung neben der eigenen innern Gehaltlosigkeit der römische Götterglaube seiner Auflösung entgegenging, und einen derselben, die Philosophie, daraufhin betrachtet, ob und wie in ihr ein Ersatz für die sinkende Religion sich fand. Es erübrigt nur noch, den Auflösungsproceß selber in Kurzem zu betrachten und zu zeigen, wie sich unter demselben das religiöse Bedürfniß äußerte.

Schon um das Jahr 200 gab der Dichter Ennius dem Götterglauben einen gewaltigen Stoß, indem er die Theorie des Euhemerus, wornach die Götter nur vergötterte Menschen seien, in einer dichterischen Bearbeitung unter den Römern bekannt machte. Durch ihn ward ferner die Ansicht verbreitet, daß im Grunde nur Ein Gott, nämlich Jupiter, existire, daß aber dieser mit dem Sonnenfeuer, der Quelle alles Geistigen und Lebendigen, identisch sei, und mit Beifall wurde seine Behauptung aufgenommen, es gäbe zwar Götter, aber um das Thun der Menschen bekümmerten sie sich nicht. Daß das 2. Jahrhundert v. Chr. schon eine Zeit der religiösen Gährung war, das beweisen noch andere Thatsachen. Im Jahre 181 wurden Bücher aufgefunden, welche von dem König Numa verfaßt sein sollten und die römische Götterlehre und die Religionsgebräuche philosophisch umdeuteten; auf Befehl des Senats wurden sie verbrannt. Bald darauf wurden zwei Epikureer aus Rom verbannt, und im Jahr 161 faßte der Senat den Beschluß, daß Philosophen und Rhetoren in Rom nicht geduldet werden sollten. Das waren die letzten Anstrengungen, den sinkenden Götterglauben zu heben. Sie waren umsonst, und immer ungehinderter drang der griechische Geist in Rom ein.

Welche Gesinnung am Ende der Republik und im Anfang der Kaiserzeit unter den Gebildeten herrschte, das können wir aus den Aeußerungen damaliger Schriftsteller ersehen. Der Geschichtschreiber Diodor, der zu Cäsar's und Octavian's Zeit lebte, hätte in seiner mythischen Urgeschichte der Asiaten und Griechen Veranlassung genug gehabt, ein Zeugniß seines Glaubens zu geben; man sucht aber vergebens darnach. Die Entstehung der Dinge leitet er

aus rein physischen Ursachen ab, nämlich aus den Verhältnissen und Verbindungen, in welche die verschiedenen Elemente der Materie vermöge ihrer specifischen Schwere zu einander treten. Götter sind ihm nur die Gestirne oder vergötterte Menschen. Die Vorsehung, an welche er glaubt, ist beschränkt; denn sie hat nur ein für alle Mal den Lauf der Gestirne und die Ereignisse des menschlichen Lebens in eine solche Verbindung gebracht, durch welche das Schicksal eines Jeden bestimmt ist; in das Einzelne des Menschenlebens aber kann sie nicht eingreifen. Strabo, der ungefähr dreißig Jahre später lebte, meint, das gemeine Volk und die Weiber müßten durch die Götterfurcht geleitet werden, da es durch die Vernunft nicht geschehen könne. Als positiven Glauben hat er nur den an die Vorsehung im allgemeinen Sinne. Manilius, der zu Augustus' Zeit schrieb, erklärte in seinem astronomischen Gedichte die Welt selbst für Gott und das Leben und Geschick der Menschen für abhängig von den Gestirnen. Seine Zeitgenossen Virgil und Ovid gebrauchen zwar in ihren Gedichten die Mythologie; daß dieß aber nur Anbequemung an die Volksvorstellungen und dichterischer Schmuck ist, das geht aus einzelnen Stellen hervor, in denen sie ihren philosophischen Glauben aussprechen. Virgil nimmt eine Weltseele an, aus welcher alle Naturkörper und alles Leben kommt und erhalten wird. Während diese gegen die Religion zwar gleichgültig waren, immerhin aber noch eine gewisse philosophische Lebensanschauung hatten, so ist dagegen Horaz der Repräsentant der weitverbreiteten leichtsinnigen Lebensrichtung, welche, ernste Gedanken von sich fern haltend, bei der Kürze des Lebens nur seine Freuden genießen will. Die Gesinnung ernsterer Römer finden wir bei dem älteren Plinius und bei Tacitus ausgesprochen. Plinius erklärt pantheistisch das Weltall für das göttliche Wesen, die Menschen aber hätten in ihrer Beschränktheit das Ganze in Einzelwesen getheilt, und ein Jeder verehre nun den Theil, dessen er am meisten bedürfe. Andere Götter habe man durch Vergötterung von Menschen gebildet. An die vielen Götter zu glauben, sei Thorheit, und das Eine göttliche Wesen kümmere sich keinenfalls um die menschlichen Angelegenheiten. Tacitus endlich hat sich über das Wesen der Gottheit nicht geäußert, bestimmt leugnet er aber eine vergeltende Gerechtigkeit und huldigt dem Fatalismus.

Sehen wir auf das Volk, so kann man nicht sagen, daß der

Unglaube unter demselben verbreitet gewesen wäre wie bei den Gebildeten. Manche hielten an den alten Göttern, deren Culte von Staatswegen immer noch fortgeübt wurden. Stärker aber und verbreiteter war der Zug zu fremden Gottheiten. Die vaterländischen Götter hatten ihr Vertrauen eingebüßt, der religiöse Drang ließ aber nicht ruhen, und so wandte man sich in der Verzweiflung an der Macht der eigenen Götter zu fremden, die sich eben dadurch empfahlen, daß man wenig von ihnen wußte. Besonders waren es die in geheimnißvolles Dunkel gehüllten ägyptischen Gottheiten, die großes Vertrauen gewannen. Ob man aber den alten Göttern noch Treue bewahrte oder zu fremden seine Zuflucht nahm, in beiden Fällen war kein eigentlich religiöser Gehalt vorhanden. Das zeigt schon die Allgemeinheit der Kaiserverehrung; während anfänglich die Kaiser erst nach ihrem Tode zu den Göttern erhoben wurden, so genügte das später nicht mehr, sondern während ihres Lebens schon wurden ihnen göttliche Ehren zu Theil. Mochte dieß auch von Kaisern selbst ausgegangen sein, um ihr Ansehen zu vergrößern, so ist es doch auch Thatsache, daß man ihnen diese Ehre freiwillig entgegenbrachte. Wo man aber schwache, sterbliche Menschen als Götter betrachten kann, da kann man unmöglich viel von den Göttern halten, da hat die Religion eigentlich ein Ende.

Wo der Glaube fehlt, da verfallen die Menschen, wenn sie die Kraft nicht haben, mit dem Uebersinnlichen in völligem Unglauben ganz zu brechen, nothwendig dem Aberglauben. In der That findet sich dieser in der Zeit des sinkenden Heidenthums im römischen Reiche in ausgedehntestem Maaße. Alles war von einer bangen Furcht vor geheimnißvollen unsichtbaren Mächten angesteckt, und die unbedeutendsten Erscheinungen hielt man für Anzeichen herannahenden Mißgeschickes. Daran litten sogar Gebildete. Von Augustus wird berichtet, daß er alle Zeichen auf's Sorgfältigste beobachtet habe; er hielt es schon für ein böses Zeichen, wenn ihm Morgens der linke Schuh anstatt des rechten zuerst gereicht wurde. Geisterbeschwörer, Zauberer, Gaukler fanden allenthalben Glauben.

Am deutlichsten offenbart sich das religiöse Elend in der Aussichtslosigkeit, mit der dem Tode entgegengesehen wurde. Die halb hoffende und halb zweifelnde Stimmung, wie wir sie z. B. bei

Cicero kennen gelernt haben, war eine Seltenheit. Die herrschende Gesinnung war die, daß man aus der Vergänglichkeit alles Irdischen, über die man in bitteren Klagen sich ergoß, die Nutzanwendung machte, die flüchtige Zeit möglichst zu genießen. So wenig man sich in den Gedanken des Nichtmehrseins zu finden vermochte, zum Glauben an die Unsterblichkeit konnte man sich dennoch nicht erheben. Selbst Knaben glauben es nicht mehr, sagt Juvenalis, daß es mit den Manen und dem unterirdischen Reiche Wahrheit sei. Nach dem Tode ist nichts, das ist die trostlose Meinung fast Aller, und nach dem Tode wird man da sein, wo die Nichtgeborenen sind. Diese Trostlosigkeit spricht sich auch in den Grabschriften jener Zeit aus. Da heißt es z. B.: „Was ich gegessen und getrunken, das habe ich mit mir, was ich zurückgelassen, habe ich verloren; der du dieß liesest, genieße dein Leben, denn nach dem Tode ist weder Lachen noch Spiel noch irgend eine Wollust! Freunde, ich rathe euch, mischet einen Becher Weins und trinket ihn, das Haupt mit Blumen bekränzt; das Uebrige verzehrt nach dem Tode die Erde und das Feuer!" Eine andere Grabschrift lautet: „Wanderer, bleib' stehen, höre und lerne: im Hades gibt es kein Fahrzeug, keinen Aeacus oder Cerberus; wir Alle werden, gestorben, einander gleich sein." Ein Anderer sagt: „Halte Alles für Trug, Leser, nichts ist unser."*)

Hand in Hand mit der Auflösung der Religion ging das sittliche Verderben. Luxus, Habgier, Grausamkeit, unnatürliche Laster, Corruption des Familienlebens nahmen immer mehr überhand. Wie leicht es schon in den letzten Zeiten der Republik mit der Schließung und mit der Scheidung der Ehen gehalten wurde, ist bekannt. Selbst der sittlich-strenge Cato schied sich von seiner Gattin, und Cicero trennte sich von seiner ersten Frau, um eine reichere zu heirathen, und von dieser, weil sie über den Tod seiner Tochter nicht traurig genug gewesen sei. Der Ehebruch war etwas Gewöhnliches, und die Ehelosigkeit griff so sehr um sich, daß Augustus, der übrigens selbst den Ehebruch ganz schamlos trieb, mit Gesetzen demselben zu steuern versuchte, jedoch mit nur sehr vorübergehendem Erfolg. Kinder durften ungestraft ausgesetzt werden, die Abtreibung der Leibesfrucht war so allgemein, daß Juvenal sagen konnte,

*) Bei Döllinger, S. 595 f.

Wöchnerinnen gebe es kaum noch in den höheren Ständen. Das päderastische Laster, von dem schon im 5. und 6. Jahrhundert einzelne Fälle vorkamen, erreichte in der letzten Zeit der Republik eine grauenhafte Höhe, und zwar wurde es bei den Römern nicht wie bei den Griechen spiritualistisch verdeckt, sondern trat ganz nackt auf. Sogar kam es vor, daß in einem Processe schöne Söhne von Senatoren den Richtern angeboten wurden, welche durch Geld nicht zu bestechen waren. Die Regel war, beide Arten von Unzucht, mit Weibern sowohl als mit Knaben und Jünglingen, zugleich zu treiben. Die Frauen sanken, da ihnen der schützende Einfluß der Religion fehlte, mindestens so tief wie die Männer. „Man findet keine, sagt Seneca, die so elend, so gemein wäre, daß sie mit Einem Paare Ehebrecher genug hätte, daß sie nicht an einen nach dem andern ihre Stunden vertheilte, und der Tag nicht zu kurz wäre, bis sie bei allen herumkommt."*) Die Erziehung war in die Hände der Sclaven gelegt, die, um die Gunst ihrer Zöglinge zu gewinnen, ihnen zur Befriedigung ihrer Leidenschaften alle Hülfe erwiesen oder sie sogar noch zu Lastern anleiteten. Ueberhaupt wirkte die Sclaverei zur sittlichen Verderbniß bedeutend mit. In Rom und den anderen Städten befanden sich Schaaren von Sclaven, und von diesen Menschen, die aus allen Ländern die heimathlichen Fehler und Laster mitbrachten und von nichts geleitet wurden als von der knechtischen Furcht, konnte die Sittenlosigkeit nur Zuwachs erhalten. Wie aber die Sclaven auf die Herren sittlich verschlechternd einwirkten, so verdarben auch die Herren ihre Sclaven. Ihre Behandlung war eine ausgesucht grausame. Für die Römer gab es keinen Unterschied zwischen Sclaven und Thieren. „So viele Sclaven Einer hat, so viele Feinde", war ein allgemeines Sprüchwort. „Sie sind nicht unsere Feinde, sagt Seneca, wir machen sie dazu. Den unglücklichen Sclaven steht es (in Gegenwart des Herrn) nicht frei, die Lippen zu bewegen, selbst nicht um zu reden. Durch die Ruthe wird jedes Geflüster zurückgehalten; nicht einmal zufällige Dinge, als Husten, Niesen, Schluchzen, sind von Schlägen frei. Mit schwerer Strafe wird jeder Laut gebüßt, der das Stillschweigen unterbricht. Die ganze Nacht hindurch stehen sie nüchtern und stumm da. — Wir mißbrauchen sie nicht

*) Diese und folgende Stellen bei Döllinger, S. 721 ff. 706.

als Menschen, sondern als Lastthiere." Zu Ausschweifungen, zu Verbrechen ihrer Herrschaften mußten die Sclaven Hülfe leisten. Die Grausamkeit der Römer offenbarte sich am meisten in den Gladiatorenkämpfen und Schauspielen und wurde durch diese genährt. Bei allen Volksfesten, bei allen Lustbarkeiten mußten als Hauptwürze des Ganzen Gladiatorenkämpfe aufgeführt werden. Mit Wollust weidete man sich da an den Qualen der Kämpfer, und Frauen und Mädchen gaben oft durch eine Bewegung der Hand das Zeichen, daß ein verwundeter, Gnade begehrender Fechter den Todesstoß erhalten solle. In den Schauspielen begnügte man sich nicht mit bloßen Vorstellungen, sondern man wollte Wirklichkeit haben; so wurde ein Schauspieler, der einen Räuberhauptmann darstellte, wirklich an's Kreuz geschlagen und noch dazu von einem Bären zerfleischt. „Nichts ist, sagt wieder Seneca, für die Sittlichkeit so schädlich als das Sitzen in den Schauspielen; da beschleichen uns unter der Ergötzlichkeit die Laster um so leichter. Ich kehre habgieriger zurück, ehrsüchtiger, sinnlicher, ja grausamer und unmenschlicher, weil ich unter Menschen war." Weil man aber zur Belustigung Menschen morden sah, so verlor das Leben seinen Werth. Auch hatten ja Viele alle Genüsse und Lüste in dem Grade durchgemacht, daß für sie nichts mehr Interesse und Reiz hatte. So kam der Selbstmord an die Tagesordnung. Das Leben war Vielen eine Last, welche sie ohne alle Aussicht auf ein Jenseits unwillig von sich warfen.

Nur Wenige blieben von der allgemeinen Fäulniß unangesteckt und suchten die Ruhe des Geistes und die sittliche Kraft aus der Philosophie zu gewinnen; unter ihnen ragen die Stoiker hervor. Aber, wie wir schon sahen, wahre und dauernde Befriedigung konnte die Philosophie auch nicht geben; dazu ging sie selbst ihrer Auflösung entgegen. Mit dem Aufwande tiefster Speculation und größten Scharfsinnes waren alle möglichen Systeme gebildet worden, von denen keines sich halten konnte. Der sich selbst überlassene Menschengeist hatte alle Bahnen durchwandert, und das Resultat war allgemeine Haltlosigkeit und Trostlosigkeit. Die Edelsten erkannten mit traurigem Gefühl das Verderben, für das sie kein Heil wußten, und sahen mit Verachtung und Entmuthigung auf die Leerheit alles menschlichen Lebens und Strebens, über dem sie ein höheres Leben nicht kannten. Und doch brach mitten in der

Verzweiflung die Sehnsucht nach einer rettenden Macht wieder durch. Die Menschen können sich nicht selbst helfen, erklärt Seneca, es muß ihnen Jemand die Hand reichen, um sie emporzuziehen. Cicero verlangte, wie noch Viele, die vollkommene Tugend in einer lebendigen Persönlichkeit zu schauen, und nicht Wenige trugen sich mit der Hoffnung darauf. War doch unter den sibyllinischen Weissagungen eine, welche verhieß, es werde dereinst ein göttlicher Knabe geboren werden, von dessen Leben eine neue Ordnung der Dinge, ein goldenes Zeitalter ausgehen werde. Andere wandten sich in der Verzweiflung am Heidenthum mit all' seiner Weisheit dem verachteten Judengotte zu, und vielfach fand die Sage Glauben, daß vom Orient her ein neues Weltreich gegründet werde und eine neue Weltzeit nahe. Unter allem Verderben und Jammer gewahren wir doch ein Ringen und Drängen nach rettender Hülfe. Die natürliche Menschenkraft war ausgearbeitet, erschöpft waren alle Quellen der Erkenntniß und der Eigenhülfe, aber erstorben nicht das Verlangen nach Licht und Leben, das in die Menschennatur unvertilgbar eingesenkt ist. Und die Hülfe war nahe. Bereits waren in den verschiedenen Theilen des römischen Reiches kleine Kreise Geringgeachteter, die sich schon im Besitze des Heiles, der Weisheit und des Friedens wußten, worauf jenes sehnsüchtige Verlangen gerichtet war.

II. Der Muhammedanismus.*)

Während die bisher behandelten Religionen, ob sie nun durch das Christenthum gestürzt sind oder noch neben demselben fortbestehen, immerhin aus vorchristlicher Zeit datiren, so begegnet uns im Islam ein Religionssystem, das im bewußten Gegensatze gegen das Christenthum sich gebildet hat und die Vertilgung des Christenthums sich zur Aufgabe machte. Es hat dadurch die Behandlung

*) Vgl. Döllinger, Muhammed's Religion nach ihrer innern Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. Pfleiderer, a. a. O., S. 351—400. Kremer, Geschichte der herrschenden Lehren des Islam. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed.

des Muhammedanismus in der Apologetik ein eigenthümliches Interesse, das gesteigert wird durch den großartigen Erfolg, dessen diese Religion sich zu erfreuen hatte; keine andere Religion hat sich so rasch verbreitet und keine einen so gewaltigen Einfluß auf das religiöse, sittliche und politische Leben der Völker geübt.

Nachdem schon in der altarabischen Religion gegenüber dem Polytheismus der Glaube an Einen höchsten Gott, der unter dem Namen Allah verehrt wurde, sich, wie wir schon früher gesehen haben, geltend gemacht hatte, nachdem ferner aus diesem Ansatze zum Monotheismus unter jüdischem Einflusse schon im sechsten Jahrhundert n. Chr. ein reiner Monotheismus sich gebildet hatte in einer arabischen Secte, welche die Vielgötterei völlig verwarf und den Glauben an Einen Gott für die wahre, von Abraham stammende Religion erklärte, trat im Anfange des siebenten Jahrhunderts Muhammed als Prophet Gottes auf, um den Monotheismus als die abrahamische Religion zur Volksreligion zu erheben. Während er im Gegensatz gegen den heidnischen Glauben seines Volkes sich wußte, sah er im Judenthum und Christenthum mit der seinigen gleichberechtigte Religionen, in Moses und Jesus ebenso göttlich beglaubigte Propheten, wie er selbst seiner göttlichen Sendung gewiß war. Als aber Juden und Christen ihn nicht als Propheten anerkennen wollten und anstatt des gemeinsamen Gottesglaubens die Unterschiede, welche ihre Religion von der Muhammed's trennten, betonten, schritt er von der Opposition gegen das Heidenthum weiter zu der gegen das Judenthum und Christenthum, in welchen Religionen er nun ebenso wie im Heidenthum Verfälschungen der wahren Offenbarung erkannte. In dem Maaße, als diese Ueberzeugung in ihm Raum gewann, ward ihm zur Gewißheit, daß seine Mission sich nicht auf das arabische Volk beschränke, sondern auf den ganzen Erdkreis sich erstrecke; so erhob er den Anspruch, nicht der Begründer der arabischen Volksreligion, sondern der Weltreligion zu sein.

Wie das Christenthum so leitet auch der Islam sich von übernatürlicher Offenbarung her. Wie wenig jedoch von der Prophetie des Islam zu halten ist, geht theils daraus hervor, daß der Name und Begriff des Propheten aus dem alten Testament entlehnt ist, theils daraus, wie das Wesen eines Propheten gefaßt wurde, theils endlich aus der Person des Muhammed.

Was das Erste betrifft, so ist das Wort, welches den Propheten bezeichnet, Naby, hebräisch und von Muhammed in die arabische Sprache eingeführt worden. Die Idee der Prophetie ist dem arabischen Geiste fremd, und daß das alte Testament die Quelle ist, aus der Muhammed diese Idee schöpfte, das geht ganz klar daraus hervor, daß er das Prophenthum als einen in der Familie Noah-Abraham erblichen Adel ansah. Er stellte auch eine Liste von alt- und neutestamentlichen Personen auf, welche er als ächte Propheten betrachtete, und an sie schloß er sich selbst an.

Der so aus fremdem Gebiete herübergenommene Begriff des Propheten wurde aber nicht in seiner Reinheit belassen, sondern im Islam in einer Weise gefälscht, wie dieß nur da vorkommen kann, wo wahre Prophetie fehlt und die beliebige Bildung von Theorien nicht durch die Wirklichkeit eingeschränkt ist. Muhammed selbst ist zwar hiervon frei zu sprechen. Ihm beruht das Wesen des Propheten darin, daß ihm durch übernatürliche Erleuchtung der Inhalt des im Himmel aufbewahrten Urtextes des Koran mitgetheilt wird. Diese Erleuchtung erhält der Prophet aus göttlicher Gnade als Belohnung für seinen Glauben und Gehorsam. Er ist also nicht von andern Menschen specifisch unterschieden, und die Prophetengabe ist moralisch bedingt. Nach Muhammed's Tode bildete sich aber eine andere Theorie aus, die wohl einige Zeit bekämpft wurde, aber doch zum Siege gelangte. Darnach sollen die Propheten vor den andern Menschen durch besondere geistige Vorzüge ausgezeichnet sein, die sie sich nicht erst erworben haben, sondern die durch die Gnade Gottes ihnen als zu ihrer Natur gehörend anerschaffen seien. Ihr Körper ist zwar von dem der übrigen Menschen nicht verschieden, der Seele nach aber sind sie den Engeln gleich. Sie sind rein von Gebrechen und Mängeln, die Vermittler zwischen Gott und seinen Creaturen. Sie sind infallibel in Allem, was die Religion, das Himmelreich, die Schöpfung, die Namen und Wunder Gottes, die jenseitige Welt u. s. w. betrifft. Auch in Bezug auf die weltlichen Dinge sind sie im höchsten Grade erfahren und von Gott gesandt, die Welt auch in den Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens zu beherrschen; doch sind sie in diesen Dingen nicht absolut infallibel, weil ihr Sinnen und Denken weniger auf diese als auf die jenseitige Welt gerichtet ist.

Dieß Alles gilt natürlich im höchsten Grade von Muhammed. Schon in seiner Kindheit, wird gelehrt, war er infallibel in Allem, was sich auf die Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge bezieht. Ebenso wird ihm Sündlosigkeit zugeschrieben. Ueber die Bedenken, welche sich aus der Thatsache, daß Muhammed vor seiner Berufung den heidnischen Göttern gehuldigt hat, erhoben; über Stellen des Koran, wo von einem früheren Irregehen des Muhammed gesprochen wird,*) über Anstößigkeiten in seinem Leben wußte man sich gegenüber den Mutaziliten, die solches geltend machten, durch gekünstelte Dialektik und lächerliche Umdeutungen hinwegzusetzen. Ja, es wurde noch weiter gegangen und Theorien ersonnen von einer persönlichen Präexistenz des Muhammed. Das Licht, das in ihm erschienen, habe schon vor Adam's Erschaffung als eigene Hypostase bei Gott existirt, sei dann in Adam's Lenden niedergelegt worden, dann weiter von lauter edlen Lenden in reine Mutterschooße übergegangen und endlich in Muhammed zur Erscheinung gekommen.

Sehen wir auf die Person des Muhammed, so müssen wir vor Allem bemerken, daß sein Charakter ihn nicht zum Propheten geeignet erscheinen läßt. Es ist zu bekannt, als daß es weiterer Ausführung bedürfte, daß sein Leben, namentlich in den späteren Jahren, voller Unreinheiten war. Sein Biograph Sprenger gibt von ihm sogar folgende Charakteristik:**) „Glühender Enthusiasmus gepaart mit gemeiner Schlauheit, reine Aufopferung für einen höheren Zweck mit niedriger Selbstsucht, Nachgiebigkeit, ja Abhängigkeit von Andern mit Zähigkeit und Hinterlist, und Hingebung mit Verrath: dieß sind einige der widersprechenden psychischen Symptome der Krankheit, an der Muhammed litt.“ Daß aber bei allen Schwächen und sittlichen Fehlern Muhammed ein reiches religiöses Leben hatte, ist nicht zu leugnen. Schon während er noch die Kaufmannschaft betrieb, zog er sich von Zeit zu Zeit auf Tage und Monate in eine Bergeshöhle zurück, um in der Einsamkeit religiösen Betrachtungen nachzuhängen. Ebenso sicher ist es, daß er besonderer Erleuchtungen und übernatürlicher Offenbarungen

---

*) Z. B. Sure 93: Hat er (Gott) dich nicht im Irrthum gefunden und dich recht geleitet? nach Ullmann's Uebersetzung.

**) a. a. O., Bd. I., S. 313 f.

sich bewußt war. Es lassen sich aber diese einfach als Visionen erklären. Der Araber ist ohnedieß nervöser und zu Visionen geneigter als wir. „Die reine elastische Luft der Wüste regt den Geist ungemein an, die Umgebung aber ist so monoton, daß sie ihm keine neuen Bilder liefert, und er kehrt gern in sich selbst zurück, und vergangene Begebenheiten und heimathliche Scenen stehen lebhaft vor ihm. Im Nomadenleben kommt es nun sehr häufig vor, daß Leute wochenlang allein, von Hunger und Durst gequält, herumirren, und unter diesen Verhältnissen geht es auch bei den Gesündesten nicht ohne Hallucinationen ab.“*) Von Muhammed ist es aber constatirt, daß er an einer Nervenkrankheit litt, von Sprenger für Hysterie erklärt, welche sich in Hallucinationen äußerte, und da sein inneres Leben mit religiösem Gehalte erfüllt war, so gewannen seine Visionen auch religiösen Inhalt.

Die Grundlehre des Islam ist die von der Einheit Gottes, welche besonders gegenüber dem christlichen Trinitätsdogma behauptet wird. Ihm allein kommen die Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit zu. Außer diesen göttlichen Attributen wurden aber auch stark anthropomorphistische Eigenschaften Gott von Muhammed beigelegt, wie dieser sogar Gott leibhaft wollte gesehen haben, wogegen die Secte der Mutaziliten eine geistigere Auffassung des göttlichen Wesens vertrat. Mit dem Gedanken der absoluten Erhabenheit Gottes über allem Endlichen verbindet sich in der muhammedanischen Religionslehre das Dogma von der Prädestination. Muhammed selber hat sich hierüber nicht bestimmt ausgesprochen; der Koran spricht in einigen Stellen dem Menschen die Willensfreiheit zu, während in andern Stellen alles Geschehen vom göttlichen Willen abgeleitet wird. Die letztere Ansicht aber wurde zum Dogma, indem man jede freie Bewegung des Menschen mit der Allmacht Gottes unvereinbar hielt. Der göttliche Allmachtswille aber, der Alles bestimmt, ist nicht als ein gesetzmäßig wirkender, sondern als pure Willkür gedacht. Auch gegen diese Lehre erhob sich die rationalistische Secte der Mutaziliten und erklärte den Menschen für den Herrn seines Willens, der die Verantwortung für seine Handlungen zu tragen habe.

---

*) Sprenger, a. a. O., S. 216.

Nächst der Gotteslehre hat die meiste Bedeutung die Eschatologie des Islam, die reich ausgebildet und als das wirksamste Mittel zur Stärkung des Glaubens und zum Kampf gegen die Ungläubigen schon von Muhammed gebraucht wurde. Was sie auszeichnet, ist bekanntlich die grobsinnliche Auffassung des zukünftigen Lebens. Die Seligen sitzen in prachtvollen Gärten, deren Früchte sie genießen, umgeben von schönen Knaben und Mädchen, und Gott überrascht sie immer mit abwechselnden Freuden; die Unseligen leiden in der Hölle sinnliche Qualen. Das Loos der Seligkeit oder Unseligkeit wird einerseits abhängig gedacht vom sittlichen Verhalten, andererseits aber entscheidet darüber lediglich Glaube oder Unglaube. Nach der einen Vorstellung wird der Mensch am Tage des Gerichtes darüber geprüft, wie er sein Leben benützt, sein Vermögen erworben und angewendet habe; nach der andern aber werden die Bekenner des Islam ohne Rücksicht auf ihre sittliche Beschaffenheit in das Paradies erhoben, wogegen die Ungläubigen trotz der besten Werke, die sie mögen gethan haben, in die Hölle kommen. Gegen diese orthodoxe Eschatologie trat aber auch eine freiere Auffassung auf, welche die Seligkeit in dem geistigen Genusse der Anschauung Gottes und die Verdammniß in der Sehnsucht nach der sinnlichen Welt, von der die Gestorbenen ausgeschlossen sind, sieht. Dieselbe Richtung erklärte auch das religiös-sittliche Verhalten für den alleinigen Grund der Seligkeit. Ein ihr zugehörender Dichter sagt: „Drei Eigenschaften sind es gewiß, wer sie besitzt, kommt in's Paradies: ein dankbar Gemüth und frommer Duldersinn verklären das Herz mit Tugendgewinn; und wer zerknirscht die Sünde bereut, der wird auch durch Gott von der Hölle befreit. Wer Gottesfurcht im Busen nährt, dem wird auch Vergebung der Sünden gewährt; wer Mühsal erträget fort und fort, den führt auch Gott in des Paradieses Hort. Auf Gottes Erbarmen sei dein Hoffen gestellt, o Knabe, und fürchte nicht die böse Welt!"

Es liegt auf der Hand, wie wenig diese Religionslehre dem entspricht, was das religiöse Bedürfniß verlangt. Die Lehre von Gott entspricht dem Begriffe Gottes durchaus nicht, am wenigsten dadurch, daß Gott keine ethischen Eigenschaften beigelegt werden, weder die der Gerechtigkeit noch der Heiligkeit noch der Liebe; Gott herrscht wie ein orientalischer Despot. Und wenn der Muhammedanismus in seiner Gotteslehre mit der Betonung der Einheit

Gottes gegenüber dem Heidenthum einigen Werth hat, so steht er dagegen mit seinem Unsterblichkeitsglauben so tief als irgend eine heidnische Volksreligion.

Im Ganzen ist die Glaubenslehre des Islam äußerst dürftig. Um so reicher ist er an gesetzlichen Vorschriften über pure Aeußerlichkeiten, über Waschungen, Formen der Gebete, die Stellungen, welche bei den Gebeten einzuhalten sind, Begrüßungen und die gewöhnlichsten Vorgänge des alltäglichen Lebens. „Der Islam stellt sich hier dar als ein starrer Mechanismus, der, ohne sich auf ernstliche, durchgreifende Disciplin des Geistes einzulassen, zunächst nur des äußeren Lebens der Menschen sich bemächtigt und dieses in die Fesseln ideenloser Formen und Gebräuche schlägt, welche durch die Gewohnheit leicht erträglich werden und deren regelmäßige Erfüllung dann die bequeme Selbstbefriedigung, das trügerische Bewußtsein und die falsche Sicherheit eines religiösen und ganz nach den göttlichen Vorschriften eingerichteten Lebens gewährt.“*)

Diesem Charakter der Aeußerlichkeit entspricht es völlig, daß der Islam für die tiefste religiöse Frage, die nach Erlösung, keine Antwort hat. Ja, er kennt nicht einmal die Frage, weil ihm wie überall, wo alles Gewicht auf das Aeußere gelegt wird, das Bewußtsein der Sünde als der Trennung von Gott und der damit verbundenen Schuld fehlt. Eine Erlösung bedarf darum der Muhammedaner nicht, sein Glaube an die Einheit Gottes und die Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften genügt vollständig, um der Freuden des Paradieses theilhaftig zu werden.

Ebenso entsprechend ist es, daß der Islam nicht durch Belehrung bei Andersgläubigen sich auszubreiten suchte. Es genügte ihm, durch äußere Gewalt die Völker unter sein Joch zu bannen, Ueberzeugung brauchte er nicht. So sehr wurde es für überflüssig gehalten, durch Gründe auf die Bekenner anderer Religionen zu wirken, daß man diesen den Zugang zu den Erkenntnißquellen erschwerte; man hielt es sogar für ein Verbrechen, einen Christen arabisch zu lehren.

Es kann daher nicht die Kraft des neuen Glaubens sein, was dem Islam so rasch die Bahn durch die Völker brach. Die Ursachen seiner schnellen Verbreitung müssen in andern Umständen

---

*) Döllinger, a. a. O., S. 12.

gesucht werden, die wirklich auch leicht zu finden sind. „Vieles wirkte, sagt Döllinger,*) das stolze Nationalgefühl, das unter den damaligen Arabern vielleicht mehr als bei irgend einem andern Volke wach war und welches allein schon Tausende bestimmte, ihrem Landsmanne und seiner Religion vor fremden Lehrern den Vorzug zu geben. „Ihr Thoren, sprach der moslemische Feldherr zu den christlichen Arabern von Hira, die den Islam anzunehmen sich weigerten, wollt ihr denn in der Wüste des Irrthums, wo sich euch zwei Führer, ein Fremder und ein Araber, darbieten, den letztern verlassen und jenem folgen?" Mächtiger noch war die Lockung, die in der sicheren Aussicht lag, als Kämpfer für die neue Religion die reichste Beute davon zu tragen und ihre nackten, steinichten Wüsten, die ihnen nur kümmerliche Nahrung gewährten, gegen den Besitz der fruchtbaren und üppigen Gefilde Persiens, Syriens und Aegyptens zu vertauschen. „Wenn wir auch nicht für Gottes Sache stritten, sprach Khaled nach Ueberschreitung der persischen Grenze zu seinen Kriegern, sondern nur für unsern Unterhalt sorgen wollten, so müßten wir diese Gefilde zu gewinnen suchen und Noth und Hunger von nun an Andern überlassen." Die aufrichtig Gläubigen aber entzündete die zuversichtliche Hoffnung, unmittelbar jenes Paradieses und seiner Genüsse theilhaftig zu werden, dessen Besitz ihnen jeder Schwertschlag, jeder im Kampf gegen die Ungläubigen vergossene Blutstropfe unfehlbar zusicherte. Sie waren es, welche, wie die moslemischen Heerführer öfter die Feinde erinnerten, nach dem Tode begieriger verlangten als Andere nach dem Leben."

Bei dieser Armuth an Glaubensgehalt, bei dieser Aeußerlichkeit, wie sie dem Islam eigen ist, läßt es sich nicht anders erwarten, als daß die Moral dieser Religion dem Sittengesetze nicht entspricht. Auch die Lehre von der unbedingten Vorherbestimmung konnte nicht verfehlen, verderbend auf die Sittlichkeit zu wirken. In der That bleibt hier der Islam hinter den bescheidensten Anforderungen zurück. Schon das Leben seines Stifters hat bedeutende Flecken. Polygamie, Haß, Rachsucht, Blutgier finden sich schon bei ihm. Und eben dieß sind die hervorstechendsten Charakterzüge des sittlichen Lebens der Muhammedaner. Die Ideee der Ehe als einer persönlichen Gemeinschaft ist dem Islam fremd. Die

*) a. a. O., S. 6.

Frau ist nicht die Lebensgefährtin des Mannes, sie steht überhaupt auf einer niederern Stufe in der Reihe der Geschöpfe als der Mann und dient nur zur Fortpflanzung des Geschlechtes und zur Befriedigung männlicher Lust. Die sinnlichen Neigungen erfahren in dieser Religion keine Einschränkung. Und wie überall, wo die Sinnlichkeit entfesselt ist, Grausamkeit und Blutdurst sich zeigt, so ist es auch hier. Die Bekehrung der Ungläubigen hatte von Anfang an den Charakter des Blutdurstes. „Tausende von Gefangenen wurden nach dem Siege, nicht in der ersten Hitze der noch aufgeregten Kriegswuth, sondern mit kalter Ueberlegung und nach Grundsätzen zusammengehauen; das Gesetz, daß Weiber und Kinder der Erschlagenen Eigenthum der Besieger würden, mußte die Zahl der Opfer vermehren, und wie im Bunde mit Wollust und Habgier die Vorstellung wirkte, daß ein solches Blutbad Gott wohlgefällig sei, das zeigt schon das Beispiel Khaled's, der in einer schweren Schlacht gegen christliche Araber und heidnische Perser das Gelübde that, er wolle, wenn Gott ihm den Sieg verleihe, alle Gefangenen tödten lassen und die Wogen des Stromes mit ihrem Blute röthen. Und nicht bloß jene ersten Kriege, in denen der frisch entzündete Fanatismus der Moslemin gleich einem wilden, bisher gefesselten Thiere plötzlich losgelassen hervorbrach und Alles niederwarf und zerriß, wurden mit so furchtbarem und unnöthigem Blutvergießen geführt, sondern es blieb dieß fortan die herrschende Natur der moslemischen Glaubenskämpfe und zeigte sich vorzüglich auch in jenen Jahrhunderte hindurch fortgesetzten, immer aber in der gleichen Weise geführten Kriegen gegen die Bewohner der ostindischen Halbinsel."*) Das Lebensprincip des Islam ist der Haß, und wenn die Empfehlung des Almosengebens und die milde Behandlung der Sclaven dem zu widersprechen scheinen, so ist zu bedenken, daß das Gebot der Armenunterstützung sich auf die Glaubensgenossen beschränkt, daß die Sclaverei doch nicht aufgehoben wurde und daß eine humane Gesetzgebung hinsichtlich der Behandlung der Sclaven schon durch politische Rücksicht geboten war, weil durch die Eroberungskriege die Zahl der Sclaven sich ungeheuer vermehrte.

Auffallend ist, daß diese Religion trotz ihres Grundsatzes der gewaltthätigen Ausbreitung doch bedeutende Fortschritte ohne An-

*) Döllinger, S. 13.

wendung von Gewalt gemacht hat. So traten die Türken im elften Jahrhundert freiwillig zum Islam über, und die Völkerschaften im Innern von Afrika sind weniger durch die Gewalt der Waffen als durch die Mittel der Ueberredung und des Beispiels dem muhammedanischen Glauben zugethan worden. Es ist dieß immerhin ein Beweis einer gewissen inneren Tüchtigkeit, nur nicht einer solchen, wodurch der Islam mit dem Christenthum in Vergleich kommen könnte. Es sind nur heidnische Völker und zwar keine solche, die auf einer bedeutenderen Höhe der Civilisation stehen wie z. B. die Indier, auf die der Muhammedanismus durch innere Mittel gewirkt hat. Gegenüber dem auf der niedersten Stufe stehenden Heidenthum wilder oder doch beinahe wilder Völkerschaften bezeichnet der Islam eine höhere Religionsweise, und auf solche Stämme hat er auch entschieden günstig eingewirkt, nicht allein durch seine Lehre von der Einheit Gottes, sondern auch durch Verbesserung der Sitten, indem er wenigstens die gröbsten Ausbrüche menschlicher Rohheit verdrängte, die Menschenopfer abschaffte und das Loos der Sclaven milderte. Für diese Völker mag der Islam die göttliche Mission haben, durch Erhebung zu relativ Besserem ihnen die Brücke zum Christenthum zu bilden.

Wie wir bei den verschiedenen Religionen des Heidenthums ein Hinausstreben über den Volksglauben gefunden haben, so begegnen wir dieser Erscheinung auch im Islam. Es sind die islamitischen Secten, in denen diese Erscheinung zu Tage tritt. Schon früher haben wir der Mutaziliten gedacht, welche die Lehren des Islam zu spiritualisiren suchten. Außer dieser rationalistischen Richtung trat eine ascetische auf. Schon frühe regte sich unter den Muhammedanern das Bedürfniß der Weltentsagung, und es bildete sich daraus schon im zweiten Jahrhundert der islamitischen Zeitrechnung das Institut der Klöster und der Bettelmönche oder Derwische. Wie anderwärts verband sich aber auch hier mit der Weltentsagung die Mystik, die Versenkung in Gott, in Gottesliebe und Gottesgenuß. Wie aber vielfach in der christlichen Kirche geschah, so artete auch hier die Mystik in Pantheismus aus.

In diesen Richtungen kann man nicht eine Weiterbildung der muhammedanischen Religion erblicken. Eine solche gestattet der Islam mit seiner starren und an speculativen und belebenden Elementen leeren Orthodoxie nicht. Die Ascese der Weltentsagung

widerspricht der Lebensrichtung des Muhammedanismus, und ebenso steht die Versenkung in Gott in Contrast mit seiner Gotteslehre, welche zwar die Hingebung des Menschen an Gott verlangt, aber nicht die der Liebe zu dem liebenden Gott, sondern die der Furcht unter den willkürlichen Machtwillen Gottes. Diese Richtungen gehen über den Islam hinaus und haben ihre Quelle in dem nach Gott suchenden Menschenherzen und in der griechischen und buddhistischen Philosophie, mit denen die Muhammedaner frühzeitig in Berührung kamen.

Unsere Umschau der Religionen der verschiedenen Völker ist beendigt. Wir haben das religiöse Streben in den mannigfaltigsten Formen kennen gelernt, nirgends aber fanden wir religiöse Befriedigung, überall aber ein Suchen und Ringen, wenn auch mehr unbewußt, nach Wahrheit und Frieden, überall das Bedürfniß nach Offenbarung. So sind wir vorbereitet, zur Betrachtung des Christenthums als der absoluten Religion zu schreiten.



